Theologisch-homiletisches
Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testamentes

Dreizehnter Theil:

Das Hohelied und der Prediger.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1863.

Das Hohelied

und

der Prediger.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Dr. Otto Zöckler,
Professor der Theologie zu Greifswald.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1868.

Vorwort.

In der nachstehenden Bearbeitung des Salomonischen Hohenliedes und des Predigers habe ich mich durchaus von den bei Abfassung des Commentars zu den Sprüchen Salomo's (Bd. XII. d. Bibelwerks) befolgten Grundsätzen leiten lassen. Boten die diesmal zu erklärenden beiden Bücher, ein jedes in seiner Art, vielerlei neue und eigenthümliche Schwierigkeiten dar, so sah ich mich dafür auch durch eine bedeutend reichhaltigere Auslegungsliteratur aus älterer wie neuerer Zeit unterstützt, als die bei jener vorjährigen Arbeit benutzte. Für jedes der beiden Bücher konnten wenigstens einige Vorarbeiten von entschiedner wissenschaftlicher Reife und von wahrhaft gesunder theologischer Haltung zu Rathe gezogen werden. Und auch da, wo bezüglich der Auffassung einzelner Abschnitte oder Stellen ein Abgehen von den zumeist seitens neuerer Autoritäten vertretenen exegetischen oder kritischen Meinungen geboten erschien, gewährten Hülfsmittel von so ergiebigem und instruktivem Inhalte, wie z. B. die Commentare von Döpke und Weißbach zum Hohenliede, oder wie die Arbeiten Knobels, Elsters, Vaihingers und Hengstenbergs über Koheleth, wenigstens ein reichhaltiges Material zur Ausgestaltung und Begründung selbständiger neuer Ansichten, mochte immerhin viel Grund zu Protesten gegen die von diesen Auslegern eingeschlagenen Wege in der einen oder in der anderen Richtung vorliegen.*)

Betreffs der kritischen Beurtheilung und Auslegung des Hohenliedes bekenne ich, mich vorzüglich an meinen väterlichen Freund und Lehrer D. Delitzsch angeschlossen zu haben, dessen Versuch einer Vereinigung der erotisch-zeitgeschichtlichen mit der typisch-messianischen Deutung mir als der ansprechendste und ersprießlichste Weg zu richtiger theologischer Würdigung und Verwerthung dieser Perle der alttestamentlichen Poesie erschienen ist. Doch habe ich den abweichenden Auffassungen eine möglichst

*) Zwei sehr beachtenswerthe einleitende Arbeiten über das Hohelied, von Riggenbach („Der Gedanke des Hohenl.", in der Berner kirchl. Zeitschr.: Der Kirchenfreund, 1867, Nr. 22—24) und von F. A. Löwe („Die Bedeutung des Hohenl.", in Heidenheim's Vierteljahrsschrift für engl. Theologie, Bd. III, H. 4, S. 411 ff.) kamen dem Verf. zu spät, um noch mit benutzt werden zu können, zu Gesichte. Die darin dargelegten Auffassungen des Hohenliedes berühren sich von verschiednen Seiten her mehrfach mit der unsrerseits vorgetragnen, weshalb wir es um so mehr bedauern, sie bei der ersten Hälfte der nachstehenden exegetischen Arbeit nicht vergleichen gekonnt zu haben.

umfassende Berücksichtigung angedeihen lassen, sowohl im Commentare selbst, wie in den Schlußparagraphen der Einleitung, welche die gewöhnlich an dieser Stelle gebotene Literaturübersicht zu dem Umfange einer, wenn nicht sehr eingehenden, doch ziemlich vollständigen und möglichst übersichtlich gehaltenen Geschichte der Auslegung des Buches erweitert darbieten. Mit Rücksicht auf diese Auslegungsgeschichte ist die Mittheilung homiletischer Andeutungen am Schlusse der einzelnen Abschnitte des Commentars ganz unterblieben, was bei der Seltenheit der Fälle, in welchen das Hohelied im Ganzen oder Einzelnen zum Gegenstande homiletischer Behandlung zu werden pflegt, schwerlich irgendwo als ein Mangel empfunden werden dürfte. Dagegen ist beim Prediger — bezüglich dessen Plan und Gliederung wir im Wesentlichen die gediegnen Untersuchungen Vaihingers zu Grunde gelegt haben, während für die praktische Seite der Auslegung von Neueren namentlich Hengstenberg benutzt worden ist — die übliche Anordnung und Behandlungsweise vollständig beibehalten, nur sind die beiden Rubriken „Dogmatisch-ethische Grundgedanken“ und „Homiletische Andeutungen“ hier überall in je Eine zusammengezogen worden.

Hinsichtlich des Grammatischen ist wie bei der Bearbeitung der Sprüche hauptsächlich auf Ewalds „Ausführliches Lehrbuch der Hebräischen Sprache“ Bezug genommen und dasselbe überall, wo dies nöthig erschien, nach der 7ten Ausgabe (Göttingen 1863) citirt worden. Was dieser Gelehrte am Schlusse des 2. Theils seiner „Dichter des Alten Bundes“ (2. Ausg. der „Poetischen Bücher des A. Bds.“, Gött. 1867, S. 428) mit gewohnter Unfreundlichkeit und gemäß seiner bekannten hochmüthig-wegwerfenden Manier über meinen Proverbien-Commentar zu urtheilen für gut befunden hat, dies kann mich umsoweniger von fortgesetzter dankbarer, wenn auch vorsichtiger und kritisch reservirter Mitbenutzung des von ihm besonders für die sprachliche Seite der Auslegung Geleisteten abhalten oder überhaupt im Festhalten an meiner bisherigen exegetischen Methode beirren, je wohlwollender die letztere von mehren anderen Seiten her beurtheilt worden ist, und je unverkennbarer jene schmähsüchtige Kundgebung des Herrn Ewald auf dessen allbekannte Liebhaberei zurückzuführen ist, jüngere Theologen, die sich nicht unbedingt von ihm in's Schlepptau nehmen lassen, die ihm nicht reichlichen Weihrauch streuen, kurz die seine angemaßte Dictatur auf biblisch-exegetischem Gebiete anzuerkennen Bedenken tragen, ohne Weiteres als „unsittlich“ oder als „ebenso verderblich wie die Anhänger des Tübinger Baur“ zu bezeichnen.

Greifswald, im August 1867.

Dr. **Zöckler.**

Das Hohelied Salomonis.

Einleitung.

§. 1. Name und Kunstform des Hohenliedes.

Durch die Ueberschrift שִׁיר הַשִּׁירִים, oder, wie sie vollständiger in Kap. 1, V. 1 lautet: שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה, wird unser Buch weder als eine „Reihe (Kette) oder Sammlung von mehreren Liedern" bezeichnet (wie Kleuker, Augusti, Velthusen, Paulus wollen), noch als Eines unter den vielen Liedern Salomo's hervorgehoben (nach Ibn Esra's und D. Kimchi's Uebersetzung: „Ein Lied von den Liedern Salomonis"). Vielmehr soll durch „Lied der Lieder (Sept. ἆσμα ἀσμάτων; Vulg. Canticum canticorum) das Gedicht ohne Zweifel als das Vorzüglichste seiner Art, als das schönste, das köstlichste der Lieder ausgezeichnet werden. Von den vielen Liedern, die Salomo nach 1 Kön. 5, 12 dichtete, will der Urheber dieses Titels — den man wohl jedenfalls, wie insbesondere das אֲשֶׁר statt der im Liede selbst überall gebrauchten poetischen Abkürzungsform ־שֶׁ zeigt, vom Dichter selbst zu unterscheiden hat — das vorliegende als ein vorzüglich preiswürdiges und herrliches hervorheben. Dieser durch Analogien wie „Himmel der Himmel" (1 Kön. 8, 27), „Knecht der Knechte" (1 Mos. 9, 25), „Eitelkeit der Eitelkeiten" (Pred. 1, 2), „Zierde der Zierden" (Ezech. 16, 7) nahegelegte Sinn, den Luther kurz und treffend durch „das Hohelied" ausgedrückt hat, liegt unzweifelhaft in dem Ausdruck, mag man nun das אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה auf den singularischen Hauptbegriff שִׁיר beziehen (so gewöhnlich), oder auf den zunächst vorhergehenden Plural הַשִּׁירִים („Lied der Lieder Salomo's = herrlichstes unter den Liedern Salomo's"; so z. B. Hitzig, Ew., Dichter des A. Bds., 2 Aufl., I, 236; Bleek, Einl. in's A. T., 2 Aufl., S. 636).

Schon aus der uralten biblisch überlieferten Benennung des Buches ergibt sich sonach das Einheitliche seines Inhalts. Das Hohelied ist Ein Gedicht, eine kunstvoll angelegte und consequent durchgeführte poetische Einheit — nicht etwa eine perlenschnurartig aneinandergereihte Sammlung vieler einzelner Gesänge (Herder), eine „liebliche Verwirrung" (Göthe), eine Blumenlese erotischer Gedichte ohne Zusammenhang untereinander (Magnus), ein Conglomerat „wild durcheinandergeworfener Bruchstücke" (Loßner) ꝛc. Die Unhaltbarkeit aller dieser auf Zersplitterung des herrlichen Kunstwerks ausgehenden Hypothesen (denen sich aus jüngster Zeit die Einzelnes in Kap. 3 und 8 als unächt ausscheidende, das Ganze aber in 4 Lieder zerlegende Auffassung der Reformjuden Rebenstein und Sanders anreiht) erhellt sowohl negativ aus der Inhaltslosigkeit und dem verschwommenen, formlosen Charakter der mittelst ihrer hergestellten größeren oder kleineren Bruchstücke, wie positiv aus dem Eindruck der Einheit und inneren Zusammengehörigkeit, den eine gleich unbefangene wie gründliche Betrachtung des Ganzen gewährt. Daß an mehreren Stellen die nämlichen Worte der Sätze refrainartig wiederkehren (s. besonders 2, 7; 3, 5; 8, 3); daß ein Chor von „Töchtern Jerusalems" nicht weniger als sechsmal angeredet, und ein siebentes Mal in dritter Person erwähnt wird (K. 3, 10; vgl. 1, 5; 2, 7; 3, 5; 5, 8; 5, 16; 8, 4); daß das Verhältniß eines Liebenden zu seiner Geliebten sich als Hauptobjekt der Schilderung durch das Ganze hindurchzieht und zwar vorherrschend in Form eines Wechselgesprächs oder Wechselgesanges (s. namentlich K. 1; 2, 1—7; K. 4; K. 7 und 8); daß endlich Beziehungen nicht blos auf die salomonische Zeit, sondern auf die Person Salomo's als des Hauptsubjekts der sämmtlichen Schilderungen und erotischen Herzensergüsse überall

und immer wiederholt hervortreten (1, 4. 5; 3, 7—11; 7, 6; 8, 11. 12): dies sind unwiderlegliche Merkzeichen von der enggeschlossenen Einheit des Ganzen, an der auch da nicht gezweifelt werden darf, wo einzelne Abtheilungen weniger gut zusammenzuhängen scheinen, oder wo es ungewiß bleibt, welcher der handelnden Personen ein Satz oder eine Reihe von Sätzen zuzutheilen ist. Das Ganze ist wirklich ein שִׁיר, ein Lied oder Gedicht, d. h. nicht ein unter Instrumentalbegleitung zu singendes carmen (ein lyrisches Gedicht, Hymnus oder Ode) — in welchem Falle es statt שִׁיר vielmehr מִזְמוֹר hätte heißen müssen —, sondern ein Gedicht von umfassenderer Art und von lyrisch-dramatischem Charakter, ein einheitlich concipirter, zur Einheit Einer dramatischen Aktion zusammengeschlossener Cyklus erotischer Lieder. Mag man es nun näher den bukolischen Dichtungen der späteren Griechen vergleichen, also ein hebräisches Idyll oder carmen amoebaeum darin erblicken (so Hug, Herbst und schon Aeltere), oder ihm lieber eigentlich dramatischen Charakter vindiciren und unter dieser Voraussetzung sogar seine wirkliche öffentliche Aufführung als mimisches Singspiel (Böttcher, Renan), oder doch seine Bestimmung zu solcher Aufführung (Ewald) behaupten: auf jeden Fall ist seine dramatische Anlage und Composition als etwas wissenschaftlich Wohlgesichertes, durch alle Einzelheiten der poetischen Ausführung Bestätigtes festzuhalten und das Ganze demgemäß als dem dramatischen Hauptzweige der altteſt. Chokmahliteratur angehörige Dichtung, und zwar näher als Repräsentant der lyrisch-dramatischen (melodramatischen), neben dem Buch Hiob als dem Hauptvertreter der episch-dramatischen (dialogisch-didaktischen) Poesie des A. B., zu bezeichnen. Vgl. die Einleitung in die salomonische Weisheitsliteratur überhaupt (Bd. XII des atl. Theils d. Bibelw.), §. 5 und 10, S. 10 und 17. —

Anmerkung 1. Gegen den Versuch Ibn Esra's, Kimchi's und anderer Rabbinen, שִׁיר הַשִּׁירִים = „ein Lied von den Liedern" zu fassen, spricht nicht nur die Analogie der im §. angeführten Ausdrücke wie „Himmel der Himmel" ꝛc., sondern auch der Umstand, daß jener partitive Sinn durch שִׁיר מֵהַשִּׁירִים auszudrücken gewesen wäre. Auch würde der Ausdruck: „ein Lied von Salomo's Liedern" sonderbar pleonastisch gelautet, und der Analogie der Psalmenüberschriften, die immer nur das einfache שִׁיר (oder מִזְמוֹר, oder שִׁיר מִזְמוֹר) darbieten, allzusehr widerstritten haben. — Auf der andern Seite spricht gegen die Deutung: „ein Lied von Liedern", d. h. „eine Sammlung von mehreren Liedern, eine Liederkette" (Kleuker, Sammlung der Gedichte Salomo's, sonst das Hohelied genannt", 1780, S. 6 f.; Augusti, Einleitung, S. 213), daß dabei שִׁיר das erste Mal in ganz anderer Bedeutung stehen würde, als das zweite Mal, so nämlich, daß es gleichbedeutend mit dem chald. שֵׁיר „Kette" und mit dem entspr. arab. Worte „Reihe" wäre (so Velthusen und Paulus, in Eichhorns Repertorium 17, S. 109 f.). Dem hebräischen Sprachgebrauche würde dies um so mehr widerstreiten, da derselbe die Verbindung eines gleichbedeutenden Nomen im Sing. mit einem davon abhängenden Plural zur Bezeichnung des Superlativbegriffes gerade zu vorzugsweise liebt. Vgl. Ewald, Lehrb. §. 313, c. — Ueber die durch אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה bezeichnete salomonische Autorschaft vgl. unten, §. 4.

Anmerkung 2. — Die Einheit des Hohenliedes ist neuerdings mehrfach bestritten worden. An Herder („Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande", 1778) schloß sich in dieser Beziehung nicht blos Göthe an (im „weſtöſtlichen Divan" wenigstens, während er sich später, in „Kunst und Alterthum", für Umbreits Ansicht erklärte, daß das Ganze eine dramatische Einheit bilde), sondern auch die meisten theologischen Ausleger und Kritiker bis in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts, namentlich Eichhorn, Bertholdt, Augusti, de Wette in ihren Einleitungen in's A. T.; Kleuker, Gaab, Döderlein, Gesenius, Paulus, Döpke und viele Andere. Mit dem größten Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit hat dann noch später, nachdem Ewald (1826), Köster (in Pelts „theologischen Mitarbeiten" 1839), Umbreit („Erinnerung an das hohe Lied", 1839) u. A. mit bedeutendem Nachdruck und Erfolg für die Einheit des Gedichts in die Schranken getreten waren, Ed. Isid. Magnus („Kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohenliedes Salomo's", Halle 1842) das Entstandensein des Ganzen aus zahlreichen zu einer Anthologie vereinigten erotischen Liedern und Liedchen zu erweisen versucht. Außer 14 vollständigen Gedichten enthält diese „Blumenlese nach ihm noch zahlreiche Fragmente, die sich bis auf eins (K. 2, 15: Fragment eines Trinkliedes) wieder zu drei längeren Gedichten vereinigen lassen, sowie zwei spätere Ergänzungen zu zweien dieser 17 oder 18 Stücke, so daß demnach im Ganzen zwanzig unabhängig von einander entstandene und von mehreren Dichtern verschiedener Zeiten herrührende Bestandtheile zu unterscheiden wären. Die scheinbare mikroskopische Genauigkeit dieser Magnus'schen Untersuchung hat, trotz der unverkennbaren Willkür, womit sie die einzelnen Textesstücke „gleich den bunten Steinchen eines Kaleidoskops beliebig durcheinanderrüttelt", doch Mehreren der späteren Kritiker imponirt. Theod. Mundt in seiner „Allgem. Literaturgeschichte" 1849 (I, 153), betrachtet es als eine ausgemachte Sache, daß das Hohelied eine Blumenlese von unter sich zusammenhangslosen Volksliebesliedern sei. E. W. Loßner (Salomo

und Sulamith, 1851) setzt seine Aufgabe als Exeget des Gedichts wesentlich darein, „Zusammenhang in die wild durcheinander geworfenen Bruchstücke hineinzudichten". Und noch Bleek in seiner von Kamphausen herausgegebenen „Einleitung in's A. T."(2. Aufl., 1865, S. 641) meint mit dem Zugeständnisse, daß das Ganze, wie es jetzt vorliegt, von Einem Redaktor herrühre, die Annahme verbinden zu müssen: „daß es verschiedene erotische Lieder in sich begreife", und zwar Lieder, die nur theilweise in Bezug auf Salomo, zum größten Theile aber „in Beziehung auf die Verhältnisse von Personen aus dem Hirtenstande und auf dem Lande" gedichtet seien. — Auf eine wenigstens theilweise Zerstückelung des Gedichtes läuft auch die Interpolations-Hypothese der beiden jüdischen Ausleger A. Rebenstein und Dan. Sanders hinaus, von welchen jener in seinem „Lied der Lieder" (1834), dieser in Busch's „Jahrbb. der Israeliten" 1845 und in dem jüngst erschienenen Schriftchen „das Hohelied Salomonis" (Leipzig, O. Wigand, 1866) wenigstens Kap. 3, — sei es ganz, wie Rebenstein will, oder nur seinen ersten fünf Versen nach, wie Sanders thut — und dann die Schlußverse K. 8, 8—14 für spätere Einschiebsel erklären und das von diesen angeblich unächten Zuthaten „gereinigte" Büchlein vier auf die Liebe Salomo's zur Sulamith bezügliche und insofern zusammenhängende Lieder, die aber jetzt aus ihrer ursprünglichen Ordnung gebracht und theilweise zerstückt seien, enthalten lassen. Diese vier Lieder oder Abtheilungen des „Idylls" sollen sein: 1) K. 1, 1—6; 8, 12; 1, 7—2, 6; 2) K. 2, 7—17; 4, 1—5, 1; 3) K. 5, 2—6, 10; 4) K. 3, 6—11; 6, 11—8, 7.

Entscheidend gegen alle diese Zerstückelungs- und Zerbröckelungsversuche bleiben, abgesehen von der durchgängigen Uniformität des sprachlichen Ausdrucks (worüber Näheres in §. 4), die inneren Gründe für die Einheit und Integrität des Ganzen, wie sie im Anschluß an die früheren Darlegungen Ewalds, Umbreits ꝛc. (s. oben), neuerdings namentlich Delitzsch („das Hohelied untersucht und ausgelegt", Leipz. 1851, S. 4 ff.) zusammengestellt hat. Die fünf ersten und wichtigsten dieser Gründe sind: „1) durch das Ganze hindurch geht der Name Salomo's: 1, 5; 3, 7; 9, 11; 8, 11. 12, wohin auch die Stellen gehören, in denen er und kein Anderer המלך genannt wird: 1, 4. 12; vgl. 7, 6. — 2) Durch das Ganze hindurch erscheint neben dem Liebenden und der Geliebten ein Chor von בנות ירושלים. Diese werden angeredet: 1, 5; 2, 7; 3, 5; 5, 8. 16; 8, 4, und 3, 10 wird über sie etwas erzählt. Man sieht daran die Gleichheit der dramatischen Anlage des Ganzen. — 3) Durch das Ganze hindurch wird immer nur die Mutter der Geliebten erwähnt: 1, 6; 3, 4; 8, 2 (5), nicht ihr Vater. — 4) Einzelne Theile des Ganzen beginnen und schließen kehrversartig mit gleichen oder ähnlichen Worten. Dreimal beginnt mit der Frage der Verwunderung מי זאת וגו' eine neue Wendung: 3, 6; 6, 10; 8, 8; dreimal bildet die Beschwörung der Töchter Jerusalems, die Liebe nicht zu wecken, den Abschluß: 2, 6 f; 3, 5; 8, 3 f. Ebenso steht die Aufforderung an den Geliebten, gleich einer Gazelle über die Berge zu hüpfen, zweimal sichtlich am Ende eines Theilganzen: 2, 17, vgl. 8, und 8, 14. — 5) Auch von gleichlautenden Aussagen der Jungfrau über ihr Verhältniß zum Geliebten ist das Ganze durchädert. Zweimal sagt sie: „Mein Freund ist mein und ich bin sein, der unter den Rosen weidet" 2, 16; 6, 13; zweimal: „Ich bin krank vor Liebe" 2, 5; 5, 8; und nicht blos 3, 1. 2. 3. 4, sondern schon 1, 7 nennt sie den Geliebten שאהבה נפשי. Auch die Anrede des Chors an die Liebende lautet 1, 8; 5, 9; 6, 1 gleichmäßig: „Du schönste unter den Frauen". — Das letzte dieser Argumente enthält (wie auch schon Nr. 1) insbesondere auch eine Abfertigung der Rebenstein-Sanders'schen Einwürfe gegen die Aechtheit oder Integrität von Kap. 3. Was sowohl diese Kritiker, wie die übrigen Gegner der Einheit als Wiederholungen oder Nachahmungen von späterer Hand betrachten, das lehrt ein richtiger Einblick in die dramatische Composition des Ganzen überhaupt als die nothwendige, vom Dichter selbst beabsichtigte Wiederkehr gewisser charakteristischer Formeln kennen. Und sowohl nach dieser Seite hin, wie in allen übrigen Beziehungen erscheint das von Delitzsch S. 6 über die gesammte Einheits- und Integritätscontroverse gefällte Schlußurtheil wohl gerechtfertigt: „Wer überhaupt Sinn für Einheit eines Kunstwerks menschlicher Rede hat, der wird von dem Hohenliede den Eindruck einer äußeren Einheit erfahren, welche jede Berechtigung zur Ausscheidung verschiedenartiger und verschiedenzeitiger Bestandtheile ausschließt, und welche auf eine innere Einheit schließen läßt, die, wenn sie auch für die Schriftauslegung der Gegenwart noch ein Räthsel bleiben müßte, dennoch vorhanden sein muß". — Vgl. auch Vaihinger, der Prediger und das Hohelied, S. 258 f.

Anmerkung 3. — Ueber die poetische Kunstform des Hohenliedes bleiben, vorausgesetzt, daß seine Einheit feststeht und daß dem dialogischen Charakter der Rede gehörig Rechnung getragen wird, im Grunde nur die beiden Ansichten möglich, daß es ein Idyll oder bukolisches carmen amoebaeum, und daß es ein eigentliches Drama, wenn auch mit vorherrschend lyrisch-erotischem Charakter sei. Für die erstere Annahme hat, dem Vorgange einiger Aelterer bei Carpzov Introd. in libros canonicos V. T. folgend, L. Hug („das Hohelied in einer noch unversuchten Deutung", 1813, und „Schutzschrift" 1816) den ländlich-pastoralen Charakter der meisten Scenen

und das Vorherrschen derselben Form eines Wechselgesprächs zwischen zwei Liebenden geltend gemacht. Er ist aber mit dieser Auffassung, ebensowie mit der damit in Verbindung gesetzten politisch-allegorischen Deutung des Gedichts als eines Wechselgesprächs zwischen dem Zehnstämmevolk Israel und dem Könige Juda's, unter den neueren alttestamentlichen Schriftforschern ziemlich isolirt geblieben. Nur ein anderer Katholik Herbst (Einleitung in's A. T., herausgegeben von Welte, 1842) hat ihm im Wesentlichen zugestimmt; und die idyllische Form des Ganzen als einer Zusammenstellung von 12 Liedern oder Scenen hat dann auch noch A. Heiligstedt in seiner Fortsetzung des Maurer'schen Commentar. gramm. crit. in V. T. (IV, 2; 1848) behauptet. Was entschieden gegen diese Idyllen-Hypothese spricht, ist der beständige Scenenwechsel in dem Gedichte, die öftere Verlegung des Schauplatzes von dem Lande in die Stadt, ja aus Salomo's Palast in Sulamiths Stammhaus, auch der starke Wechsel der handelnden Personen und die ungleiche Länge der zwischen den einzelnen Auftritten liegenden Zeiträume. Alle diese Eigenthümlichkeiten sind der Natur des Idylls oder Hirtengedichts fremd, passen dagegen um so besser zur Auffassung des Gedichts als eines eigentlichen Drama. Die der Zeit und dem Orte nach auseinanderfallenden dialogischen Auftritte sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf ein und dasselbe Liebesverhältniß eng miteinander verknüpft und lassen, unter strenger Festhaltung der eingeführten Charaktere, wenn auch ohne eigentliche Verwicklung, den geschichtlichen Fortgang eines Verhältnisses zwischen einem königlichen Liebhaber und seiner aus niederem Stande zu fürstlicher Pracht und Hoheit erhobenen Geliebten zu anschaulicher Darstellung gelangen. Kein wesentliches Merkmal dramatischer Composition fehlt dem Gedichte; von Anfang bis zu Ende findet Gespräch zwischen zweien oder mehreren Personen abwechselnd mit monologischer Rede oder mit Referaten über das von Anderen Gesagte statt; ein Chor von Töchtern Jerusalems begleitet den ganzen Fortschritt der Handlung und greift in dieselbe ein; die einzelnen Scenen sind mehr oder weniger deutlich von einander geschieden und wenigstens an einigen Hauptpunkten durch die Wiederkehr abschließender oder anhebender Refrainworte ausgezeichnet. Nur wird man in dieser Behauptung des dramatischen Charakters des Stückes nicht so weit gehen dürfen, daß man mit Ewald (d. poet. Bücher des A. Bds., 2. Aufl. 1866, I, 73 ff.) eine wirkliche Bestimmung desselben zu öffentlicher Aufführung, oder gar mit Böttcher („die ältesten Bühnendichtungen", Leipz. 1850; und „Neue exegetisch-krit. Aehrenlese", 3. Abtheil. 1865, S. 76 ff.) und Renan (Le Cantique des Cantiques, p. 83 ss.) eine wirklich stattgehabte Aufführung in Form eines von mimischer Darstellung begleiteten Singspiels, also nach Art der sicilisch-dorischen Mimen, der etruskischen Fescenninen, der campanischen und altrömischen fabulae Atellanae u. s. w. statuirte. Gegenüber einer solchen Uebertreibung der dramatischen Auffassung in's craß Realistische bleibt in fast uneingeschränkter Ausdehnung zu Rechte bestehen, was Hitzig („das Hohelied erklärt" 2c., S. 7) bemerkt: „Kam das Stück wirklich auf die Bühne, so galt es bei Einschachtelung fremder und eigner Rede auch die fremde Stimme thatsächlich nachzuahmen und die eigene abzuwandeln, nicht blos die Unterscheidung sich zu denken; aber die Fälle kämen zu häufig vor (2, 10. 15; 5, 2. 3; 6, 10; 7, 1), und die Sache erscheint allzu complicirt, um glaublich zu sein. Auch würde der Verf. die Stelle des Chors vertretend und K. 5, 1 b selbst mitspielen (?? — s. gegen diese unwahrscheinliche Ansicht §. 2, Anm. 1, S. 9); dann aber hört das Stück auch auf, ihm objektiv, d. h. für ihn ein Drama zu sein. Von vorne herein ist das Gedicht allerdings dramatisch angelegt; aber schon 2, 8 versagt seinem Verfasser die Kraft, in so objektiver Anschauung zu beharren, und er lenkt in die bequemere Bahn ein von Schilderung und Erzählung. Die Handlung tritt hinter mangelhaftem Dialog zurück: und diesen verdrängt leicht längere Rede, welche keine Erwiderung heischt; kommt es aber zu einer solchen, so fällt sie knapp und kümmerlich aus (7, 11; 4, 16). Schließlich darf man wohl fragen, wie es wohl, wurde das Stück wirklich aufgeführt, um seine sittliche Wirkung stand, welche vorausgesehen werden, also beabsichtigt sein mußte? Würde nicht K. 7, 2—10, auf der Bühne dargestellt, des Sprechers Lüsternheit in die Seele der Zuschauer hinübergespielt haben? Wie konnte man vorbeugen, daß die durch K. 4, 9. 10. 12 ff. gekitzelte Sinnlichkeit des Hörers nicht überhaupt, auch in außerehelicher Richtung, Feuer fing? — — Das Hohelied ist ein Drama, welches der Dichter im Geiste erschaute, ähnlich wie die Apokalyptiker, z. B. Daniel und Johannes, eine Reihe von Vorgängen am geistigen Auge vorüberziehen lassen." — Auch Delitzsch (S. 80 f.) betont, gegenüber Böttchers Ansicht von der mimischen Aufführung des Hohenliebs in Form eines sinnlich-rohen und „wenig beneidenswerthen" Bühnenspiels der israelitischen Königszeit, den idealen Charakter seiner dramatischen Kunstform und den sittlich-reinen und hohen Geist, der es offenbar von Anfang bis zu Ende durchwehe. Er stellt es, hierin dem Vorgange Lowths (de sacra poesi Hebr., prael. 30 ss.) und Ewalds folgend (Poett. B., 1. Aufl. I, 40 ff; vgl. 2. Aufl. I, 73) als Repräsentanten der heiligen Komödie des A. Bds. neben das Buch Hiob, als Haupterzeugniß der tragischen Dichtkunst des alttestamentlichen Gottesvolks.

Man kann diese Bezeichnung als im Allgemeinen zutreffend und unmißverständlich gelten lassen. Genauer indessen erscheint das Wesen der in unserer Dichtung zur Anwendung gekommenen Kunstform durch den Ausdruck „Melodrama" (v. Ammon) oder „lyrisch-dramatische Poesie" gekennzeichnet, weil so nicht nur das Verhältniß dieser Form zu der des Buches Hiob (als der episch-dramatischen oder didaktisch-dramatischen) treffend hervorgehoben, sondern zugleich auch auf jene in der eben citirten Hitzig'schen Stelle angedeuteten Mängel und Unvollständigkeiten in der Durchführung der dramatischen Form, welche öfters in das rein Lyrische umschlägt, hingewiesen wird.

§. 2. Inhalt und Eintheilung (Composition) des Hohenlieds.

Das Hohelied beginnt mit einem Wechselgesange zwischen dem Chor der Töchter Jerusalems und zwischen der Sulamith, einem einfachen Landmädchen aus Sulem oder Sunem*) in Nordpalästina (s. K. 7, 1), das um seiner Schönheit willen von Salomo zur Gattin erkoren und nach Jerusalem in den königlichen Palast gebracht worden ist. Mit schlichter lieblicher Rede, wie sie der naiven Denkweise eines unverdorbnen Naturkindes entspricht, bekennt sie beides zumal: ihre glühende Liebe zu ihrem königlichen Bräutigam und ihre Sehnsucht nach den heimatlichen Gefilden, deren würzige Naturfrische und einfachere Lebensweise sie der stolzen Pracht des Hoflebens und zumal dem Zusammensein mit den vielen Frauen des königlichen Palastes (dies sind eben jene „Töchter Jerusalems") vorzieht (K. 1, 2—8). Diese gleichzeitig ihr Herz bestürmenden Gefühle der Liebe und des Heimwehs äußert sie hierauf auch gegen Salomo selbst, mit dem sie, nachdem der Chor jener Frauen abgetreten, sich allein im „Weinhause", einem der innersten Gemächer des Palastes befindet (K. 1, 9—2, 7). — Nach ihrer ländlichen Heimat zurückgekehrt (und zwar, wie es scheint, mit Bewilligung ihres königlichen Geliebten) fühlt sie sich nur noch stärker von Liebe zu ihm entbrannt und gibt ihre Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit ihm durch Erzählung zweier Episoden aus der früheren Geschichte ihres Liebesverhältnisses, der ersten Begegnung nämlich (K. 2, 9—14) und eines späteren Suchens und Wiederfindens (K. 3, 1—4) zu erkennen (K. 2, 8—3, 5). — Nicht lange nachher ist der König wirklich zu ihr hinausgezogen und hat sie mit großer Pracht und fürstlichen Ehren als sein königliches Gemahl heimgeholt. Ihr festlicher Einzug in die Königsburg erregt die bewundernde Neugier und das staunende Entzücken der Bewohner Jerusalems (K. 3, 6—11). Die innige Liebe, welche ihr nunmehriger Gatte ihr erzeigt, macht sie ihr Heimweh zunächst vergessen und bewirkt, daß sie von ganzem Herzen einstimmt in den entzückten Jubel des Hochzeitsfestes (4, 1—5, 1). Doch bald trübt sich der Himmel ihres Glückes von neuem. Ein angstvoller Traum (K. 5, 2—7) spiegelt ihr den Verlust, ja den Abfall ihres Geliebten vor; und kurz darauf zeigt ihr die Art und Weise, wie derselbe mitten unter liebkosenden Schmeichelreden (K. 6, 4—9) der zahlreichen Kebsweiber gedenkt, mit welchen sie seine Liebe theilen solle (6, 8), daß sie in dem üppigen Treiben seines bereits in's Unlautere entarteten Hoflebens sich nie wohlfühlen können werde. Weshalb die Sehnsucht nach der Stille und schuldlosen Einfalt ihrer ländlichen Heimat stärker als je zuvor in ihr erwacht, und sie zu der Bitte treibt, daß ihr Geliebter ganz mit ihr dorthin ziehen möge, um als Gatte und Bruder zugleich ausschließlich nur ihr anzugehören (K. 5, 2—8, 4). — Besiegt durch ihre Anmuth und Lieblichkeit gibt Salomo nach und gewährt ihr die demüthige Bitte, aus einer von Pracht und Glanz umgebenen Königin wieder zu einer schlichten Hirtin und Weinbergshüterin zu werden. Er nimmt selbst an dem heiteren Spiele und den unschuldigen Scherzreden Theil, womit sie in altgewohnter Weise im Kreise ihrer Geschwister (einer kleinen Schwester und mehrerer erwachsener Brüder) sich vergnügt, und stimmt ein in das begeisterte Loblied auf die Alles, auch den Tod überwindende Macht der ehelichen Liebe und Treue (8, 6—8), womit sie dankerfüllten Herzens ihre Heimkehr feiert (K. 8, 5—14).

Diese einfache, von spannenden Verwicklungen und Contrasten fast gänzlich entblößte Handlung hat der Dichter unter fünf Akte vertheilt, von welchen der vorletzte (K. 5, 2—8, 4) durch seine unverhältnißmäßige Länge zwar ziemlich stark von den übrigen absticht, darum aber doch nicht wohl in zwei zerlegt werden kann, weil weder bei K. 6, 9. 10, noch bei K. 7, 1 ein eigentlicher Theilungspunkt wahrzunehmen ist. Statt der von Delitzsch behaupteten Sechszahl wird daher mit Ewald, Böttcher u. A. eine Fünfzahl von Haupt-Auftritten oder -Abtheilungen des Stückes zu statuiren sein. Diesen fünf Akten wird man aber, in wesentlichem Anschluß an die von Delitzsch gegebne allein richtige Auffassung der Tendenz und Composition des Ganzen, die charakteristischen Ueberschriften oder Inhaltsbezeichnungen zu ertheilen haben: 1) K. 1, 2—2, 7: Der Liebenden erstes Zusammensein am königlichen Hoflager in (oder bei) Jerusalem; 2) K. 2, 8—3, 5: Der Liebenden erster Anschluß aneinander, erzählt von der in ihre Heimat zurückgekehrten Sulamith; 3) K. 3, 6—5, 1: Die feierliche Einholung der Braut und die Hochzeit in Jerusalem; 4) K. 5, 2—8, 4: Die wiedererwa-

*) Die Identität dieser beiden Namensformen bezeugt schon Eusebius, Onomast. s. v. Σουλήμ. Vgl. Ewald, Lehrb. §. 156 c.

chende Sehnsucht Sulamiths nach ihrer Heimat; 5) K. 8, 5—14: Die Heimkehr und der Triumph der reinen Liebe der Gattin über den unkeuschen Sinn des königlichen Gemahls.

Anmerkung 1. – Nach der gewöhnlichen erotisch-zeitgeschichtlichen Deutung des Hohenlieds, wie sie nach den früheren Andeutungen Jakobi's, Ammons, Stäudlins rc., besonders Umbreit, Ewald, Hitzig, Vaihinger und Renan durchgeführt haben (vgl. §. 6), liebt Sulamith nicht Salomo, sondern einen Hirtenjüngling ihrer ländlichen Heimat, dem sie der lüsterne König, nachdem er sie mit List oder Gewalt in seinen Harem geholt (K. 1, 4; vgl. 6, 11. 12), durch allerlei Lockungen und Verführungskünste abspenstig zu machen sucht. Das Mädchen widersteht aber kraft seiner reinen Liebe zu dem Jugendgespielen allen Versuchungen, die ihr der König theils mittelbar durch seine Hofdamen, theils unmittelbar durch Schmeichelreden, ja mehrmals durch direkte stürmische Angriffe auf ihre Tugend (z. B. 4, 9 ff; 7, 2—10) nahebringt. Ueberzeugt von der Treue ihrer Hingabe an den fernen Geliebten muß Salomo sie endlich in ihre Heimat entlassen, wohin sie nach Stäudlin, Renan und Hitzig ihr inzwischen auf Flügeln der Liebe herbeigeeilter Bräutigam selbst abholt (K. 7, 12 ff. —?), während Umbreit, Ewald u. A. die Art, wie sie aus Jerusalem nach Sulem zurückgekehrt, lieber unbestimmt lassen, und sie mit K. 8, 5 ff. plötzlich und unvermittelt wieder in ihre heimische Umgebung und an die Seite ihres Geliebten versetzt denken. — Was diese Auffassung, kraft deren das Ganze als ein „Preis der Unschuld, die aller Lockung widersteht", als ein „Lobgesang auf die reine schuldlose, treue Liebe, die kein Glanz blendet und keine Schmeichelei verstrickt", (Ewald) zu betrachten wäre, vorzugsweise zu begünstigen scheint, sind einige Aussprüche der Sulamith in Kap. 1, sowie hie und da im Folgenden, die sich auf den ersten Blick wie sehnsuchtsvolle Rufe nach ihrem fernen Geliebten ausnehmen; so besonders 1, 4: „Zeuch mich nach dir, so laufen wir", und 1, 7: „O sage mir, den meine Seele liebt, wo weidest du?" rc.; vgl. auch 4, 16; 5, 10; 6, 2 u. s. w. „Aber einfacher gestaltet sich doch Alles, an diesen Stellen sowohl wie überhaupt im ganzen Stücke, wenn man Sulamiths Geständnisse der Liebe überall auf den König selbst bezieht, und demnach nicht einen abwesenden Geliebten, sondern nur die friedliche Stille und Schönheit ihrer ländlichen Heimat als Gegenstand ihrer Sehnsucht denkt, wie sie dieselbe z. B. in K. 1, 6 f; 2, 1. 3 ff; 6, 11. 12; 7, 12 ff. ausdrückt. Eben diese starke Sehnsucht oder vielmehr die ihr zu Grunde liegende kindliche Einfalt und Demuth bewirken denn, daß sie ihren königlichen Geliebten selbst gleichsam als Hirten ihrer heimatlichen Gefilde denkt und all sein Thun und Treiben, seine Gedanken und Verrichtungen mit Ausdrücken des Land- und Hirtenlebens beschreibt (s. 1, 7. 13. 14. 17; 2, 3 ff. 8 ff; 16 f; 5, 10 ff; 6, 2 f). Sie setzt dies so lange fort, bis ihre sehnlichen Wünsche endlich Erhörung gefunden haben und der königliche Freund, überwältigt durch die Stärke und Innigkeit ihrer Liebe, ihr in die stille Heimat gefolgt ist, um mit Zurücklassung aller üppigen Pracht und Wollust seines Hoflebens, als Hirt unter den Hirten zu leben und „gleich dem Reh oder dem Hirschlein auf den Würzbergen" (8, 14) an den unschuldigen Spielen Sulamiths und ihrer Geschwister theilzunehmen. Diese glückliche Entscheidung wird wesentlich durch die glühend begeisterte Ansprache Sulamiths in Kap. 7, 10 ff. herbeigeführt, worin Beides, ihre Liebe zu Salomo und ihr Heimweh, seinen stärksten und rührendsten Ausdruck empfängt. Mehreres in dieser Ansprache, namentlich der Wunsch: „O wärest du mir wie ein Bruder" rc. (K. 8, 1), aber auch schon die Aufforderung: „Auf denn, mein Lieber, auf's Land wollen wir ziehen" rc. (7, 12) — ist unter Voraussetzung jeder anderen Auffassung des Ganzen, als der hier dargelegten, unbegreiflich. Und schon mehrere frühere Aeußerungen Sulamiths, wie 1, 12; 2, 4; 4, 16, bezeugen mit unverkennbarer Deutlichkeit ihr liebendes Eingehen auf Salomo's Bewerbungen, lassen sich also nur gezwungener Weise mit der gewöhnlichen profan-erotischen Deutung vereinbaren. Insbesondere muß es als höchst gezwungen gelten, wenn Ewald das Stück K. 4, 8—5, 1 als Monolog Sulamiths, worin sie ihren Liebesbund mit dem fernen Geliebten schildere, betrachtet, während doch nichts klarer ist, als daß sich in diesem Abschnitte das mit 4, 1 beginnende trauliche Zwiegespräch des Brautpaars am Hochzeitstage fortsetzt (vgl. Delitzsch, S. 33 f.). Ebenso willkürlich sind aber auch mehrere der Hülfsannahmen, womit Hitzig seine eigenthümliche Modifikation der profan-erotischen Deutung zu stützen sucht, z. B. die Behauptung, daß K. 2, 7; 3, 5; 8, 4 Anrede nicht Sulamiths, sondern des, hier die Aufgabe des Chores übernehmenden Dichters an die „Töchter Jerusalems" sei, gleichwie auch K. 5, 1 b der Dichter selbst „sich vordränge" (!?); die unerträglich harte Ansicht, als ob K. 6, 8 Ausdruck des Ueberdrusses an der spröden Schönen sei, womit Salomo sich von derselben ab- und seinen zu aller Art von Wollust bereitwilligen Hoffrauen wieder zuwende; die Meinung, in K. 7, 2—10 erkläre Salomo nicht der Sulamith, sondern irgend einem seiner Kebsweiber seine Liebe und zwar auf gemein unzüchtige Weise; die Annahme, daß Sulamiths ländlicher Geliebter nicht blos von K. 7, 11, sondern schon von 4, 6 an als in Jerusalem anwesend und mit der Heimholung seiner Braut aus dem königlichen Harem beschäftigt

sei, u. s. w. Mehrere dieser Annahmen Hitzigs hat der im Ganzen ihm folgende Renan auf eigenthümliche Weise fortzubilden versucht, z. B. durch die Behauptung, der von Sulamith geliebte und zu ihrer Befreiung aus dem königlichen Harem herbeieilende Hirt betrete schon bei K. 2, 2 die Scene; durch die romantische Idee, derselbe schmachtende Schäfer spreche die Worte K. 4, 8—15 „am Fuße des Thurmes des Serails", in dem seine Geliebte eingeschlossen sitze, werde dann (K. 4, 16) von ihr eingelassen und rufe darüber entzückt dem Chor die Worte K. 5, 1 b zu; durch die phantastische Annahme, die endlich Befreite werde von ihrem Liebhaber schlafend nach ihrer Heimat gebracht und unter einen Apfelbaum gelegt, wo sie dann K. 8, 5 erwache, u. s. f. Aehnliches, nurzum Theil noch Abenteuerlicheres bei Böttcher, die ältesten Bühnendichtungen &c. — Schon das weite Auseinandergehen dieser Hauptvertreter der von uns bestrittenen Ansicht in so zahlreichen und keineswegs unwichtigen Einzelheiten, muß gegen die Haltbarkeit ihrer gemeinsamen Grundanschauung überhaupt Mißtrauen erwecken. Zahlreiche andere Discrepanzen zwischen ihren Auffassungen sowohl, wie zwischen denen der ihnen zunächst stehenden Kritiker, werden uns im Laufe der Exegese des Einzelnen begegnen und die Undurchführbarbeit der Hypothese von zwei rivalisirenden Liebhabern Sulamiths überhaupt nach den verschiedensten Seiten hin bestätigen. Zu absoluter, allseitig befriedigender Gewißheit wird sich freilich auch die von uns vertretene Ansicht um deswillen nicht erheben lassen, weil das Fehlen der Ueberschriften über den einzelnen Akten, sowie über den Rollen der einzelnen Personen eine zuverlässige Vertheilung der Handlung auf ihre Träger in vielen Fällen unmöglich macht, und weil überhaupt alte und glaubwürdige Nachrichten über die Urbedeutung und Entstehung des Gedichts, richtig erklärende Scholien also, leider nicht vorhanden sind. Immerhin wird sich aber so viel mit hoher Wahrscheinlichkeit darthun lassen, daß unter den verschiedenen zeitgeschichtlichen Erklärungen unseres Drama die hier von uns im Anschlusse an Delitzsch versuchte mit Beidem gleicherweise, dem unbefangen ermittelten Inhalte des Stücks und der durch Tradition und innere Gründe bezeugten salomonischen Autorschaft, vorzugsweise gut harmonirt; weshalb sie auch der in mancher Hinsicht verwandten zeitgeschichtlichen Erklärung v. Hofmanns (der die Braut des Hohenliebs mit der in Ps. 45 gefeierten ägyptischen Pharao's-Tochter identifizirt und das Gedicht als eine in den Bildern des Hirten- und Winzerlebens sich bewegende Verherrlichung der Hochzeit Salomo's und dieser ägyptischen Prinzessin faßt) vorzuziehen ist. S. über und gegen diese Hofmann'sche Deutung Näheres bei Delitzsch S. 37 ff; und vgl. unten §. 4.

Anmerkung 2. — Auch hinsichtlich der Abgränzung der einzelnen Scenen und Akte oder Gesänge gehen die Meinungen der verschiedenen Ausleger ziemlich weit auseinander, ohne daß das Stück selbst hinreichend sichere Anhaltspunkte zur Bewahrheitung der einen oder der anderen Ansicht darböte. In der Annahme von etwa 10—12 Scenen stimmen die meisten Neuern überein; aber wie diese kürzeren Auftritte unter die längeren Akte zu vertheilen und wie viele solcher Akte anzunehmen seien, darüber herrscht wenig Einstimmigkeit. Hitzig verzichtet ganz auf Zusammenfassung der von ihm statuirten 9 „Auftritte" zu einer geringeren Zahl von Akten; Delitzsch, Hahn und Weißbach zählen 6 Akte mit je 2 Scenen; Ewald (nach Aufgebung seiner früher, im Comment. von 1826 behaupteten Annahme von 4 Akten), und mit ihm Böttcher, Renan, Vaihinger u. m. A. statuiren 5 Akte, unter welche sie die angenommenen 13—15 Scenen verschiedentlich vertheilen; E. F. Friedrich zählt 4 Akte mit 10 Scenen; v. Hofmann endlich nimmt nur 3 Hauptabtheilungen von ungefähr gleicher Länge an (K. 1, 2—3, 5; K. 3, 6—5, 16; K. 6, 1—8, 12), denen er einen ganz kurzen Schluß von nur 2 Versen (K. 8, 13. 14) angehängt sein läßt. — Eine Fünfzahl von Akten anzunehmen dürfte sich im Allgemeinen schon dadurch empfehlen, daß die Handlung eines jeden Schauspiels sich mit einer gewissen Nothwendigkeit durch 5 Hauptmomente oder Stufen ihres Fortschrittes hindurch nach ihrem Ziele hinbewegt; weshalb wir die griechischen Dramen durchgängig, die altindischen wenigstens vorherrschend in so viele Akte zerfallen, und nicht minder den dialogischen Stoff des B. Hiob, als des anderen Haupterzeugnisses der dramatischen Dichtkunst des A. Bds. neben dem Hohenliede, auf das deutlichste unter 5 Abtheilungen vertheilt sehen (vgl. Ewald, d. Dichter d. A. Bds. I, 69; Delitzsch, d. B. Job [in Keil-Del. „bibl. Commentar"], S. 12). Dazu kommt, daß nach der in einigen alten äthiopischen Uebersetzungen vorliegenden Fünftheilung des Hohenliedes zu urtheilen, schon die diesen Versionen zu Grunde liegende Sept. das Buch in so viele Abschnitte zerlegt zu haben scheint (Ewald, bibl. Jahrb. 1849, S. 49), und daß die exegetische Tradition, sofern sie schon in der patristischen Zeit dem dramatischen Charakter des Stückes mehrfach Zeugniß gibt (z. B. Origenes, Hieronymus) ebenfalls, wenn auch nur indirekt, sein Zerfallen in die 5 gewöhnlichen Abtheilungen eines jeden Drama bestätigt. Gegen die Delitzsch-Hahn'sche Annahme von 6 Akten spricht noch speziell, daß die ihr zu Grunde liegende Behauptung, der längere Akt K. 5, 2—8, 4 werde durch die in K. 6, 10 stattfindende Wiederkehr der verwunderten Frage מי זאת וגו' aus Kap. 3, 6 deutlich in zwei

Akte zerlegt, entschieden unbegründet ist, weil diese Frage hier offenbar nur Referat über das von den im vorhergehenden V. genannten Frauen Gedachte und Gesagte ist, sich also auf das engste an V. 9, gleichwie dieser an V. 8 desselben Kapitels anschließt (vgl. die exeget. Erl. z. d. St.). Eine Zerlegung des allerdings unverhältnißmäßig langen Abschnittes K. 5, 2—8, 4 in zwei oder mehrere kleinere erscheint überhaupt bei der Gleichheitlichkeit und Continuität seines Inhalts unthunlich, und man wird deshalb, da im Uebrigen an der Richtigkeit der von Delitzsch in wesentlicher Uebereinstimmung mit *Ewald* angenommenen Theilungspunkte (2, 7; 3, 5; 8, 4 — hier jedesmal der bekannte Refrain: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems" 2c.) nicht gezweifelt werden kann, die oben im Texte des §. aufgezählten fünf Akte als die wahrscheinlich ursprünglichen anzunehmen haben. Von *Ewald* und *Böttcher* weichen wir in dieser Eintheilung nur dadurch ab, daß wir den dritten Akt schon mit K. 5, 1 schließen lassen, weil die *Ewald*'sche Behauptung, daß jener charakteristische Schlußvers: „Ich beschwöre euch" 2c., hinter K. 5, 8 ausgefallen sei, unerweislich und die Hinzuziehung des Stückes 5, 2—7 zum dritten Akte überhaupt unpassend erscheint (wie auch *Renan* eingesehen hat). Von *Renan* unterscheidet sich unsere Eintheilung durch ihre abweichende Bestimmung des Umfangs der beiden letzten Akte, von welchen der vierte nach jenem von K. 5, 2—6, 3; der fünfte von 6, 3—8, 7; ein kleiner Anhang oder Epilog endlich von 8, 8—14 reicht — alles dies kraft höchst seltsamer und gezwungener Annahmen, gegen welche bei der Erklärung des Einzelnen das Nöthige zu bemerken sein wird. Auch über Umfang und Abgränzung der Scenen oder Auftritte, in welche die fünf Akte wiederum zerfallen, werden wir erst im Zusammenhang der Exegese des Einzelnen zu handeln haben.

§. 3. Entstehungszeit und Verfasser des Hohenliedes.

Dafür, daß das Hohelied im salomonischen Zeitalter als der Blüthezeit der altteft. Chokmahliteratur gedichtet ist, läßt sich außer mehrfachen verwandtschaftlichen Beziehungen seiner ethischen Tendenz und Weltansicht zu derjenigen der salomonischen Spruchsammlung vor Allem die Sicherheit geltend machen, womit sein Verfasser sich in den historischen Verhältnissen der salomonischen Zeit bewegt; der üppige Wohlstand und die Fülle einheimischer und auswärtiger Lebensgüter, die er in dem Israel seiner Zeit als vorhanden voraussetzt; der eigenthümlich reiche Kreis von Bildern und Naturgleichnissen, der ihm überall für seine Schilderungen zu Gebote steht. Daß aber kein Anderer als Salomo selbst dieser Verfasser ist, zeigt die umfassende Kenntniß merkwürdiger und seltener Naturgegenstände aus allen drei Reichen, die er durch das ganze Gedicht hin dokumentirt, und durch die er sich auf's unverkennbarste als jenen weisen und kenntnißreichen König zu erkennen gibt, der zu reden wußte „von Bäumen, von der Ceder des Libanon an bis zu dem Ysop, der aus der Mauer wächst, auch von Vieh, von Vögeln, von Gewürm und von Fischen" (1 Kön. 5, 13). Nicht minder spricht für die salomonische Autorschaft die gleichmäßige Bekanntschaft mit allen Theilen des israelitischen Landes, die der Dichter verräth; die ungesuchte und familiäre, nicht nur den genauen Kenner, sondern den königlichen Besitzer und Gebieter anzeigende Art und Weise, wie er von Rossen am Wagen Pharao's (1, 9), von Holz aus Libanon (3, 9), von dem nach Damaskus hinschauenden Libanonthurm (7, 5), von den Teichen Hesbons und der Bewaldung des Karmel (7, 5. 6), von Zelten Kedars und Bergen Gileads (1, 5; 4, 1), von der Schönheit Thirza's und der Lieblichkeit Jerusalems (6, 4; vgl. 4, 4) 2c. zu reden weiß. — Die *sprachlichen* Eigenthümlichkeiten des Gedichts zeugen bei richtiger Beurtheilung ebenfalls eher *für* als *wider* Salomo's Verfasserschaft. Denn die Aramaismen und scheinbaren Spuren eines späteren Sprachgebrauchs, die es darbietet, sind ganz so wie Aehnliches im Liede der Deborah, im B. Hiob, im Propheten Amos 2c. auf Rechnung seines hochpoetischen Charakters zu setzen; das Vorkommen einzelner nichtsemitischer Fremdwörter aber (z. B. פַּרְדֵּס K. 4, 13; אַפִּרְיוֹן K. 3, 9) dürfte, falls es wirklich erwiesen wäre, bei einem Schriftsteller von so vielseitig gelehrter und universeller Geistesrichtung wie Salomo am allerwenigsten auffallen. — Endlich ist auch der *Inhalt* des Stückes von der Art, daß er die Annahme Salomo's als Verfasser nicht blos gestattet, sondern sogar begünstigt, vorausgesetzt daß bei seiner Ermittlung die gewöhnliche Annahme der profan-erotischen Exegese, wonach jener König darin als Verführer der Unschuld eines ihrem Verlobten mit standhafter Treue zugethanen Landmädchens auftritt, vermieden wird. Denn der im Gegensatze hierzu oben (§. 2 S. 5) von uns dargelegte Grundgedanke einer von Sulamiths inniger Liebe ausgehenden *reinigenden* Einwirkung auf das bereits theilweise durch polygamischen Wollustdienst und üppige Haremssitte verderbte Herz des Königs stimmt um so besser zur Zurückführung des Gedichts auf Salomo, je unverkennbarer die Erwähnung der sechzig Königinnen und der achtzig Kebsweiber in K. 6, 8, verglichen mit den in 1 Kön. 11, 3 für seine letzte Zeit angegebenen Zahlen von 700 Königinnen und 300 Kebsfrauen, auf eine *frühere Lebensperiode* dieses Königs als Entstehungszeit des Gedichtes hinweist, auf eine Zeit, wo die vielen Weiber sein Herz noch nicht in dem Grade in unkeusche Leidenschaft verstrickt und „fremden Göttern nach geneigt" hatten, wie dies laut 1 Kön. 11, 4 kurz vor

seinem Ende der Fall war. Es ist also der noch nicht bis zur untersten Stufe seiner polygamischen und idololatrischen Entartung herabgesunkene, vielmehr noch relativ reine, und jedenfalls im vollen Besitze seiner reichen dichterischen Produktivität (1 Kön. 5, 12) befindliche Salomo, den wir uns als Urheber des unvergleichlich schönen und blühenden lyrisch-dramatischen Kunstwerks zu denken haben, worin er einerseits die Tugend seiner liebreizenden Gattin verherrlicht, andrerseits sein eignes anfängliches Widerstreben gegen den von ihr ausgehenden reinigenden Einfluß demüthig bekennt.

Bei dieser Auffassung rechtfertigt sich also die Angabe der, wenn auch nachsalomonischen, doch uralten und sicherlich vor Abschluß des Kanons entstandenen Ueberschrift (K. 1, 1) als völlig geschichtsgetreu, und erweist es sich als unnöthig, behufs Beseitigung des direkt salomonischen Ursprungs der Dichtung dem לִשְׁלֹמֹה die sprachwidrige und dem constanten Gebrauche des לְ in den Ueberschriften der Psalmen widerstreitende Deutung: „in Beziehung auf Salomo" oder „im Geschmack Salomo's" zu geben, wozu z. B. Umbreit im Anschluß an einige Aeltere, wie Coccejus (vielleicht auch schon die Septuag. mit ihrer Uebersetzung: Ἆισμα ᾀσμάτων, ὅ ἐστιν τῷ Σαλωμών), sich geneigt zeigt.

Anmerkung 1. — Die Stellung des Hohenlieds inmitten der alttestamentlichen Literatur hat Delitzsch (Abschn. II. S. 9 ff.) in sorgfältiger Untersuchung dahin bestimmt, daß es, abgesehen von einigen Berührungen mit der Genesis (vgl. z. B. K. 7, 11 mit 1 Mos. 3, 16; K. 4, 11 mit 1 Mos. 27, 27; K. 8, 6 mit 1 Mos. 49, 7), keinerlei Beziehungen zur älteren biblischen Literatur kundgebe; daß es ebensowenig eine engere Ideen- oder Sprachverwandtschaft zu den davidischen Psalmen oder zum Buch Hiob, also zu den Hauptprodukten der ältesten lyrischen und dramatischen Literatur des A. Bds. verrathe, daß es dagegen um so zahlreichere und bedeutsamere Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen mit den aus der nächsten Zeit nach Salomo herrührenden Abtheilungen des Sprüchbuches, namentlich mit Spr. 1 - 9 und 22—24 darbiete, und zwar derartige Uebereinstimmungen, die für seine Priorität, also für die Nachbildung mancher seiner Ideen oder Ausdrücke durch die Urheber jener Abtheilungen zeugten. Die Richtigkeit dieser Bemerkungen, aus welchen zunächst wenigstens die Entstehung des Hohenliedes in der salomonischen Zeit folgt, dürfte sich schwerlich bestreiten lassen, zumal nicht angesichts so augenscheinlicher Berührungen wie die zwischen Spr. 5, 15 ff. und Hohel. 4, 15; zwischen Spr. 7, 17 und Hohel. 4, 14; zwischen Spr. 5, 3 und Hohel. 4, 11; zwischen Spr. 6, 30. 31 und Hohel. 8, 6. 7; zwischen Spr. 23, 31 und Hohel. 7, 10 sind. Wichtiger indessen als diese und ähnliche innere Zeugnisse für das Entstandensein des Hohenlieds in einer der salomonischen jedenfalls sehr naheliegenden Epoche (vgl. noch verschiedene andere charakteristische Berührungen einzelner Ausdrücke unsres Gedichts mit solchen der Proverbien, wie sie Hengstenberg, das Hohelied Salomo's 2c., S. 234 f. und Hävernick Einleit. I, 1, 211 zusammengestellt haben), sind die direkt auf Salomo selbst als Urheber hinweisenden Indicien, wie sie das Gedicht in nicht geringer Anzahl darbietet. Vor Allem bewegt sich dasselbe mit der größten Sicherheit in den geschichtlichen Verhältnissen der davidisch-salomonischen Zeit. Es kennt die Krone, womit Salomo am Tage seiner Hochzeit von seiner Mutter Bathseba gekrönt worden ist (3, 11), desgleichen sein Prachtbette aus Libanoncedernholz (3, 9. 10) und seine von sechzig Helden Israels umstandene Sänfte (3, 7); ferner den mit tausend Schilden behangenen Waffenthurm Davids (4, 4), den Elfenbeinthurm Salomo's, sowie den auf dem Libanon nach Damaskus zu errichteten Wartthurm (7, 5). Alle diese Dinge, wozu noch die „Rosse am Wagen Pharao's" kommen, d. h. die aus Aegypten bezogenen Wagenpferde des Königs (1, 9; vgl. 1 Kön. 10, 28. 29; 2 Chron. 9, 28), desgleichen die „sechzig Königinnen und achtzig Kebsweiber" Salomo's (6, 8; vgl. 1 Kön. 11, 3), die königlichen Weinberge zu Engedi und zu Baal-Hamon (1, 14; 8, 11), die Teiche zu Hesbon (7, 5), die Libanongipfel Schenir, Hermon und Amana (4, 8), die Ebene Saron und der Berg Karmel (2, 1; 7, 6) 2c. — alles dies wird in so ungesuchter Weise aus der unmittelbar vorhandenen Wirklichkeit entnommen und gelegentlich mit so eingehender und correcter Sachkenntniß beschrieben, daß man nicht einen Unterthanen oder Bürger des salomonischen Reiches, sondern lediglich diesen König selbst, den Besitzer und Gebieter über dies Alles, für den Urheber solcher Schilderungen halten kann. Dies zumal um deswillen, weil in der Art, wie die mannichfaltigen Natur- und Kunstschönheiten des genannten Reiches mittelst kühner Vergleichungen und üppiger Bilder zur Verherrlichung der Sulamith verwendet werden, das Bestreben sichtlich hervortritt, Alles, was sich nur Großartiges und Entzückendes darin befindet, auf die königliche Geliebte zu übertragen und als in ihr gleichsam persönlich concentrirt nachzuweisen. Daß dabei Salomo oft genug in dritter Person erwähnt und bei Namen genannt, daß nicht selten Rühmliches von ihm ausgesagt und namentlich einmal (K. 6, 10—16) beim Lobe seiner Schönheit längere Zeit verweilt und dieselbe mit überschwenglichen Ausdrücken durch den Mund seiner Geliebten gepriesen wird — dies darf ebensowenig als Beweis gegen die salomonische Au-

torschaft betrachtet werden, als sich etwa aus der Erwähnung Thirza's neben Jerusalem in K. 6, 4 eine Entstehung des Gedichts erst nach Salomo's Tode, in der Zeit der getheilten Reiche, folgern läßt. Denn Thirza war ohne Zweifel schon unter David und Salomo eine durch Größe und Schönheit ausgezeichnete Stadt und wurde nur deshalb von Jerobeam und seinen nächsten Nachfolgern zur Residenz des Nordreichs erhoben (1 Kön. 14, 17; 15, 21; 16, 8. 23), weil es schon vorher zu hoher Blüthe und Bedeutung gelangt war; vgl. Jos. 12, 24, wo es bereits als uralte kanaanitische Königsstadt erscheint. Jene Lobpreisung Salomo's aber erklärt sich, gleich den öfteren Nennungen seines Namens überhaupt, zur Genüge aus der dramatischen Anlage des Ganzen, welche es nothwendig machte, daß der königliche Dichter so objektiv als nur möglich von sich redete (vgl. manches Aehnliche auch in Davids Psalmen, z. B. Ps. 20, 21. 110; desgleichen in dem salomonischen Ps. 72) und welche namentlich „gegenseitigen Lobpreis des Liebenden und der Geliebten unvermeidlich mit sich brachte" (Del. S. 17). — Was aber nachdrücklicher für Salomo selbst als Urheber des Gedichtes zeugt, als alles bisher Angeführte, das ist der außerordentlich entwickelte Sinn für Naturschönheiten und die unmittelbar an 1 Kön. 5, 13 erinnernde Vorliebe für phantasievoll aufgefaßte und ausgeführte Bilder, Tropen und Gleichnisse aus allen Naturbereichen, namentlich aus dem Thier- und Pflanzenleben, die der Sänger auf jedem Punkte seiner Darstellung kundgibt. Es sind nahezu 20 Pflanzennamen (אֶרֶז, אֲהָלוֹת, אֱגוֹז, חֲבַצֶּלֶת, חִטִּים, כֹּפֶר, כַּרְכֹּם, לְבֹנָה, מֹר, נֵרְדְּ, רִמּוֹן, שׁוּשָׁן, תְּאֵנָה, תַּפּוּחַ, בְּרוֹת, גֶּפֶן, הַדּוּדָאִים, קָנֶה, קִנָּמוֹן) und nicht viel weniger Thiernamen (אַיֶּלֶת, עֹפֶר, הָאֲיָלִים, עִזִּים, עוֹרֵב, סוּסָה, נְמֵרִים, יוֹנִים, גְּדִיּוֹת, אֲרָיוֹת חַשָּׂדֶה, תּוֹר, שׁוּעָלִים, צְבִי, רְחֵלִים — vgl. auch das mehrmals genannte שֵׁן Elfenbein), die unser Stück erwähnt; und nicht wenige dieser Namen sind Hapaxlegomena, oder kommen doch, gleich den Benennungen kostbarer Mineralien (wie שַׁיִשׁ Marmor, תַּרְשִׁישׁ, סַפִּיר), denen man ebenfalls darin begegnet, nur ziemlich selten in anderen Büchern des A. Test. vor. Bringt man den geringen Umfang des Stückes, in welches eine solche Fülle von Namen merkwürdiger Naturgegenstände zusammengedrängt sind, gehörig in Anschlag, und erwägt man dazu noch die Häufung mancher dieser Namen und „die mannichfachen Seiten der Betrachtung (z. B. an der Granate das Fleisch der auseinandergeschnittenen 4, 3; 6, 7; die Blüthenknospen 6, 11; 7, 13; der Most 8, 2)", so kann man angesichts der Thatsache, daß zahlreiche innere und äußere Indicien auf das salomonische Zeitalter als Abfassungszeit des Liedes hinweisen, schwerlich umhin, in Salomo selbst, dem ruhmstrahlenden königlichen Weisen, den das Buch der Könige (a. a. O.) als den größten Naturkundigen und den fruchtbarsten Liederdichter zugleich preist, den Verfasser desselben zu erblicken. Dabei darf aber der in K. 6, 8 enthaltene Anhaltspunkt zur näheren Bestimmung der Lebensperiode, in welcher Salomo das Gedicht verfaßte, in keiner Weise übersehen werden. Vielmehr ist aus Vergleichung dieser Stelle mit 1 Kön. 11, 3 f. mit aller Bestimmtheit jenes mittlere Alter des Königs als der fragliche Zeitpunkt zu erschließen, wo sein Abfall von dem früher geübten lauteren Gehorsam gegen die Gebote des Herrn bereits begonnen hatte, ohne bei dem später erreichten Tiefpunkte sittlicher Entartung angelangt zu sein. Im Wesentlichen so hat (nach dem Vorgange jener jüdischen Ausleger in Bereschith rabba, Jalkut und Pesikta, welche das Hohelied von Salomo in seinen jüngeren Jahren gedichtet werden ließen) schon Grotius in seinen Adnotatt. in V. T. über die Entstehungszeit und -weise des Hohenliedes geurtheilt, nur daß er es (wie auch v. Hofmann, s. § 2, Anm. 1) irrigerweise auf die Vermählung Salomo's mit einer ägyptischen Prinzessin deutete und dabei manche das ästhetische und ethische Gefühl christlicher Leser verletzende Auffassungen seines auf die Geheimnisse des ehelichen Lebens bezüglichen Inhalts einmischte (vgl. Delitzsch, S. 14. 55).

Anmerkung 2. — Die erheblichsten Einwendungen der modernen Kritik wider die salomonische Authentie des Hohenliedes sind die aus seiner Sprachform hergeleiteten. Und doch läßt sich auch aus ihnen kein entscheidendes Argument gegen die Aechtheit formiren, weil die angeblichen Spuren eines späteren aramaisirenden Sprachgebrauchs, die es darbietet, sich sämmtlich und ohne Ausnahme als Merkmale des poetischen Charakters seiner Diktion auffassen lassen. So vor Allem das abgekürzte Relativpronomen ·שֶׁ für אֲשֶׁר, das allerdings der Prosa und der halbprosaischen Dichtersprache der Gnomiker der älteren Zeit fremd ist und deshalb weder vom Verfasser der prosaischen Ueberschrift unseres Stückes (vgl. oben, S. 9), noch auch von Salomo in seinen Sprüchen gebraucht wird (Spr. 10, 1—22, 16, wie überhaupt in den Proverbien findet sich immer nur die Form אֲשֶׁר), dagegen in mehreren Gedichten von anerkannt hohem Alter vorkommt, namentlich in dem gewiß schon vorsalomonischen Liede der Deborah (Richt. 5, 7: עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה), sowie in dem wahrscheinlich aus Salomo's Zeit herrührenden B. Hiob (K. 19, 29). Die Erscheinung, daß ein Theil der im Kanon als salomonisch bezeichneten Dichtungen, außer den Sprüchen nämlich auch der 72. Psalm (der übrigens sonst einige Berührungen in Diktion und Ausdruck mit dem Hohenliede darbietet), das prosaische אֲשֶׁר, unser Gedicht dagegen allein das hochpoetische ·שֶׁ gebraucht,

ist völlig analog dem Umstande, daß der Prophet Jeremia nur in seinen Klageliedern (z. B. 2, 15 f; 4, 9; 5, 18) sich dieser Abkürzungsform bedient, während seine oft genug in's Poetische übergehenden Weißagungsreden stets nur אֲשֶׁר darbieten. Der wesentlich poetische und doch nicht gerade allen Dichtgattungen nothwendig eignende Charakter des שֶׁ folgt hieraus unabweislich; ebendarum darf dasselbe aber auch nicht als Merkzeichen eines erst nachexilischen Ursprunges unseres Gedichts betrachtet werden. Ganz so ist auch über die Form שַׁלָּמָה 1, 7 (eine Verschmelzung des begründenden שֶׁ mit dem Fragpronomen לָמָּה, nicht etwa Nebenform des aram. דִּלְמָא „vielleicht") zu urtheilen. Auch die Aramaismen נָטַר für נָצַר (1, 6; 8, 11. 12), בְּרוֹת für בְּרוֹשׁ (1, 17), סְתָו „Winter" (2, 11) erklären sich zur Genüge aus eben jenem Streben nach einer gewählten hochpoetischen Ausdrucksweise, das dem Dichter auch die ungewöhnlichen Formen שִׂפְתוֹת für שִׂפְתֵי (4, 3), מִדְבָּר für פֶּה (ebend.), רַעְיָה für רֵעָה (1, 9. 15; 2, 2; vgl. Ps. 45, 15), גַּנִּים für גַּנּוֹת (4, 15; 6, 2; 8, 13), u. dgl. m. an die Hand gab, und brauchen daher um so weniger (mit **Ewald** u. einigen A.) als Idiotismen des nordpalästinensischen Dialekts und somit als Beweise für ein Entstandensein des Gedichts in einem der nördlichen Stämme, sei es vor, sei es nach der Theilung des Reiches, betrachtet zu werden. — Manche Spracheigenthümlichkeiten kommen ohne Zweifel auch auf Rechnung der kosmopolitischen Geistesrichtung und Weltansicht Salomo's, die ihn, wie zur Hereinziehung aller möglichen fremden Künstler und Kunstprodukte in sein Reich (vgl. 1 Kön. 7, 13 ff; 10, 11 ff.), so auch zur Einführung fremdländischer Wörter in die ohnehin nicht sehr reiche hebräische Dichtersprache treiben mußte. So dürften sich, wenn auch nicht gerade die Pflanzennamen נֵרְדְּ (vgl. sskr. **naladâ**, altpers. **narada**), כַּרְכֹּם (sskr. **kunkuma**, lat. **curcuma**), אֲהָלוֹת (sskr. **aguru** oder **aghil**), doch vielleicht die Ausdrücke פַּרְדֵּס für „Lustgarten" (4, 13) und אַפִּרְיוֹן für „Prachtbette" oder „Sänfte" (3, 9) auf ausländischen Ursprung zurückführen lassen, jenes nämlich auf das indische **pradêca** „Mauer" (Hitz.), oder auf das Zendwort **pairidaêza** „Erdumhäufung, Wall" (nach **Spiegel**, **Haug**, Ew. 2c.), dieses auf das sskrit. **parjâna** „Reitsattel" (nicht etwa, wie schon **Hieronymus** und zuletzt noch **Magnus** und **Schlottmann** wollten, auf das griech. *φορεῖον*). Und doch ist auch für diese beiden Worte der fremdländische Ursprung nicht absolut sicher erweislich, da פַּרְדֵּס ein aram. Quadriliterum für פַּדֵּס und gleichbedeutend mit פַּדָּן „Ebene", „Gefilde", אַפִּרְיוֹן aber eine nach Analogie von פִּדְיוֹן 2c. entstandene Ableitung von der Wurzel פרה, synonym mit dem aram. פּוּרְיָא „Bette" sein könnte; vgl. **Delitzsch**, S. 22—26. Wollte man aber auch für diese Ausdrücke wie für noch manche andere den fremdländischen Ursprung als eine ausgemachte Sache ansehen: in keinem Falle dürfte man darum, oder um seiner sonstigen sprachlichen Eigenthümlichkeiten willen dem Hohenliede die Möglichkeit, daß es schon von Salomo verfaßt oder doch in der salomonischen Zeit entstanden sei, absprechen. Und zwar dies um so weniger, da so manche anderweitige Indicien auf seine Entstehung in viel früherer Zeit als z. B. in der von **Umbreit** u. A. angenommenen exilischen, oder gar erst in der von **Hartmann** (wegen אַפִּרְיוֹן *φορεῖον*, 3, 9) angenommenen griechischen, hinweisen. — Im Allgemeinen bleibt, was die sprachliche Eigenthümlichkeit des Hohenliedes betrifft, das von **Hengstenberg** (Comm. S. 237 f.) ausgesprochene Urtheil zu Recht bestehen: „Daß der Verfasser nicht etwa von dem aramaisirenden Sprachgebrauche der späteren Zeit abhängig ist, vielmehr Alles auf Absicht und freier Wahl beruht, erhellt 1) daraus, daß mit Ausnahme des שֶׁ kaum etwas vorkommt, was in dem späteren Sprachgebrauche wiederkehrte, das Fremdländische vielmehr dem Hohenliede ausschließlich eigen ist" — (hier macht indessen jenes פַּרְדֵּס, das sich auch Pred. 2, 5 gebraucht findet, eine Ausnahme) — „2) daraus, daß die Sprache eine jugendliche Frische hat, wie in keinem Erzeugnisse aus den Zeiten des gesunkenen Hebraismus." — Vgl. auch **Döpke**, Hohel. S. 28 ff; **Ewald**, S. 16 ff; **Hitzig**, S. 8 ff. (der aber, wie auch **Ewald**, die Aramaismen des Stückes in einseitiger Weise zu Gunsten seiner Hypothese eines nordpalästinensischen und darum nicht-salomonischen Ursprunges desselben ausbeutet) und **Delitzsch**, S. 19 ff.

§. 4. Der ethische Grundgedanke und die heilsgeschichtliche Bedeutung des Hohenliedes.

Die in dem Hohenliede geschilderte bräutliche Liebe zwischen Salomo und Sulamith hat eine über sich selbst und über ihre Zeit hinausweisende Bedeutung. Als Liebe des weisen, ruhmstrahlenden Königs in Israel zu einer schlichten, reinen, wunderbar schönen Jungfrau seines Volkes spiegelt sie das Verhältniß Jehovah's, des theokratischen Bundesgottes, zur alttestamentlichen Gottesgemeinde als seiner Braut und auserkorenen Geliebten überhaupt ab (vgl. Hos. 2, 18. 21; Jes. 54, 5; 62, 4. 5; Jer. 2, 2; 3, 1 ff; 4, 30; 13, 22. 26; 30, 14; Ezech. 16, 8 2c.), und weissagt auf die noch viel stärkere und innigere Liebeserweisung, zu welcher Gott in der neutestamentlichen Heilszeit sich zu der ganzen Menschheit herabgelassen hat. Die Liebe Salomo's zu Sulamith ist ein Vorbild der liebenden Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche (Joh. 3, 29; Matth. 9, 15 2c.), ja eine Weißagung auf jenen herrlichen Höhepunkt und

torschaft betrachtet werden, als sich etwa aus der Erwähnung Thirza's neben Jerusalem in K. 6, 4 eine Entstehung des Gedichts erst nach Salomo's Tode, in der Zeit der getheilten Reiche, folgern läßt. Denn Thirza war ohne Zweifel schon unter David und Salomo eine durch Größe und Schönheit ausgezeichnete Stadt und wurde nur deshalb von Jerobeam und seinen nächsten Nachfolgern zur Residenz des Nordreichs erhoben (1 Kön. 14, 17; 15, 21; 16, 8. 23), weil es schon vorher zu hoher Blüthe und Bedeutung gelangt war; vgl. Jos. 12, 24, wo es bereits als uralte kanaanitische Königsstadt erscheint. Jene Lobpreisung Salomo's aber erklärt sich, gleich den öfteren Nennungen seines Namens überhaupt, zur Genüge aus der dramatischen Anlage des Ganzen, welche es nothwendig machte, daß der königliche Dichter so objektiv als nur möglich von sich redete (vgl. manches Aehnliche auch in Davids Psalmen, z. B. Ps. 20, 21. 110; desgleichen in dem salomonischen Ps. 72) und welche namentlich „gegenseitigen Lobpreis des Liebenden und der Geliebten unvermeidlich mit sich brachte" (Del. S. 17). — Was aber nachdrücklicher für Salomo selbst als Urheber des Gedichtes zeugt, als alles bisher Angeführte, das ist der außerordentlich entwickelte Sinn für Naturschönheiten und die unmittelbar an 1 Kön. 5, 13 erinnernde Vorliebe für phantasievoll aufgefaßte und ausgeführte Bilder, Tropen und Gleichnisse aus allen Naturbereichen, namentlich aus dem Thier- und Pflanzenleben, die der Sänger auf jedem Punkte seiner Darstellung kundgibt. Es sind nahezu 20 Pflanzennamen (אֱגוֹז, אֲהָלוֹת, אֶרֶז, נֵרְדְּ, מֹר, לְבֹנָה, כַּרְכֹּם, כֹּפֶר, חִטִּים, חֲבַצֶּלֶת, הַדּוּדָאִים, גֶּפֶן, בְּרוֹת, תַּפּוּחַ, תְּאֵנָה, שׁוֹשָׁן, רִמּוֹן, קָנֶה, קִנָּמוֹן) und nicht viel weniger Thiernamen אַיֶּלֶת, עֹפֶר, הָאֲיָלִים, עִזִּים, עוֹרֵב, סוּסָה, נְמֵרִים, יוֹנִים, גְּדִיּוֹת, אֲרָיוֹת חַשָּׂדֶה, תּוֹר, שׁוּעָלִים, צְבִי, רְחֵלִים — vgl. auch das mehrmals genannte שֵׁן (Elfenbein), die unser Stück erwähnt; und nicht wenige dieser Namen sind Hapaxlegomena, oder kommen doch, gleich den Benennungen kostbarer Mineralien (wie שֵׁשׁ Marmor, תַּרְשִׁישׁ, סַפִּיר), denen man ebenfalls darin begegnet, nur ziemlich selten in anderen Büchern des A. Test. vor. Bringt man den geringen Umfang des Stückes, in welches eine solche Fülle von Namen merkwürdiger Naturgegenstände zusammengedrängt sind, gehörig in Anschlag, und erwägt man dazu noch die Häufung mancher dieser Namen und „die mannichfachen Seiten der Betrachtung (z. B. an der Granate das Fleisch der auseinandergeschnittenen 4, 3; 6, 7; die Blüthenknospen 6, 11; 7, 13; der Most 8, 2)", so kann man angesichts der Thatsache, daß zahlreiche innere und äußere Indicien auf das salomonische Zeitalter als Abfassungszeit des Liedes hinweisen, schwerlich umhin, in Salomo selbst, dem ruhmstrahlenden königlichen Weisen, den das Buch der Könige (a. a. O.) als den größten Naturkundigen und den fruchtbarsten Liederdichter zugleich preist, den Verfasser desselben zu erblicken. Dabei darf aber der in K. 6, 8 enthaltene Anhaltspunkt zur näheren Bestimmung der Lebensperiode, in welcher Salomo das Gedicht verfaßte, in keiner Weise übersehen werden. Vielmehr ist aus Vergleichung dieser Stelle mit 1 Kön. 11, 3 f. mit aller Bestimmtheit jenes mittlere Alter des Königs als der fragliche Zeitpunkt zu erschließen, wo sein Abfall von dem früher geübten lauteren Gehorsam gegen die Gebote des Herrn bereits begonnen hatte, ohne bei dem später erreichten Tiefpunkte sittlicher Entartung angelangt zu sein. Im Wesentlichen so hat (nach dem Vorgange jener jüdischen Ausleger in Bereschith rabba, Jalkut und Pesikta, welche das Hohelied von Salomo in seinen jüngeren Jahren gedichtet werden ließen) schon Grotius in seinen Adnotatt. in V. T. über die Entstehungszeit und -weise des Hohenliedes geurtheilt, nur daß er es (wie auch v. Hofmann, s. § 2, Anm. 1) irrigerweise auf die Vermählung Salomo's mit einer ägyptischen Prinzessin deutete und dabei manche das ästhetische und ethische Gefühl christlicher Leser verletzende Auffassungen seines auf die Geheimnisse des ehelichen Lebens bezüglichen Inhalts einmischte (vgl. Delitzsch, S. 14. 55).

Anmerkung 2. — Die erheblichsten Einwendungen der modernen Kritik wider die salomonische Authentie des Hohenlieds sind die aus seiner Sprachform hergeleiteten. Und doch läßt sich auch aus ihnen kein entscheidendes Argument gegen die Aechtheit formiren, weil die angeblichen Spuren eines späteren aramaisirenden Sprachgebrauchs, die es darbietet, sich sämmtlich und ohne Ausnahme als Merkmale des poetischen Charakters seiner Diktion auffassen lassen. So vor Allem das abgekürzte Relativpronomen ·שֶׁ für אֲשֶׁר, das allerdings der Prosa und der halbprosaischen Dichtersprache der Gnomiker der älteren Zeit fremd ist und deshalb weder vom Verfasser der prosaischen Ueberschrift unseres Stückes (vgl. oben, S. 9), noch auch von Salomo in seinen Sprüchen gebraucht wird (Spr. 10, 1—22, 16, wie überhaupt in den Proverbien findet sich immer nur die Form אֲשֶׁר), dagegen in mehreren Gedichten von anerkannt hohem Alter vorkommt, namentlich in dem gewiß schon vorsalomonischen Liede der Deborah (Richt. 5, 7: עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה), sowie in dem wahrscheinlich aus Salomo's Zeit herrührenden B. Hiob (K. 19, 29). Die Erscheinung, daß ein Theil der im Kanon als salomonisch bezeichneten Dichtungen, außer den Sprüchen nämlich auch der 72. Psalm (der übrigens sonst einige Berührungen in Diktion und Ausdruck mit dem Hohenliede darbietet), das prosaische אֲשֶׁר, unser Gedicht dagegen allein das hochpoetische ·שֶׁ gebraucht,

ist völlig analog dem Umstande, daß der Prophet Jeremia nur in seinen Klageliedern (z. B. 2, 15 f; 4, 9; 5, 18) sich dieser Abkürzungsform bedient, während seine oft genug in's Poetische übergehenden Weißagungsreden stets nur אֲשֶׁר darbieten. Der wesentlich poetische und doch nicht gerade allen Dichtgattungen nothwendig eignende Charakter des שֶׁ folgt hieraus unabweislich; ebendarum darf dasselbe aber auch nicht als Merkzeichen eines erst nachexilischen Ursprunges unseres Gedichts betrachtet werden. Ganz so ist auch über die Form שַׁלָּמָה 1, 7 (eine Verschmelzung des begründenden שׁ mit dem Fragpronomen לָמָה, nicht etwa Nebenform des aram. דלמא „vielleicht") zu urtheilen. Auch die Aramaismen נָטַר für נָצַר (1, 6; 8, 11. 12), בְּרוֹת für בְּרוֹשׁ (1, 17), סְתָו „Winter" (2, 11) erklären sich zur Genüge aus eben jenem Streben nach einer gewählten hochpoetischen Ausdrucksweise, das dem Dichter auch die ungewöhnlichen Formen שִׂפְתוֹת für שִׂפְתֵי (4, 3), מִדְבָּר für פֶּה (ebend.), רַעְיָה für רֵעָה (1, 9. 15; 2, 2; vgl. Ps. 45, 15), חֲבֵרִים für נִיבוֹת (4, 15; 6, 2; 8, 13), u. dgl. m. an die Hand gab, und brauchen daher um so weniger (mit Ewald u. einigen A.) als Idiotismen des nordpalästinensischen Dialekts und somit als Beweise für ein Entstandensein des Gedichts in einem der nördlichen Stämme, sei es vor, sei es nach der Theilung des Reiches, betrachtet zu werden. — Manche Spracheigenthümlichkeiten kommen ohne Zweifel auch auf Rechnung der kosmopolitischen Geistesrichtung und Weltansicht Salomo's, die ihn, wie zur Hereinziehung aller möglichen fremden Künstler und Kunstprodukte in sein Reich (vgl. 1 Kön. 7, 13 ff; 10, 11 ff.), so auch zur Einführung fremdländischer Wörter in die ohnehin nicht sehr reiche hebräische Dichtersprache treiben mußte. So dürften sich, wenn auch nicht gerade die Pflanzennamen נֵרְדְּ (vgl. sskr. naladâ, altpers. narada), כַּרְכֹּם (sskr. kunkuma, lat. curcuma), אֲהָלוֹת (sskr. aguru oder aghil), doch vielleicht die Ausdrücke פַּרְדֵּס für „Lustgarten" (4, 13) und אַפִּרְיוֹן für „Prachtbette" oder „Sänfte" (3, 9) auf ausländischen Ursprung zurückführen lassen, jenes nämlich auf das indische pradêca „Mauer" (Hitz.), oder auf das Zendwort pairidaêza „Erdumhäufung, Wall" (nach Spiegel, Haug, Ew. 2c.), dieses auf das sskrit. parjâna „Reitsattel" (nicht etwa, wie schon Hieronymus und zuletzt noch Magnus und Schlottmann wollten, auf das griech. *φορεῖον*). Und doch ist auch für diese beiden Worte der fremdländische Ursprung nicht absolut sicher erweislich, da פַּרְדֵּס ein aram. Quadriliterum für פַּדֵּס und gleichbedeutend mit פַּדָּן „Ebene", „Gefilde", אַפִּרְיוֹן aber eine nach Analogie von פִּדְיוֹן 2c. entstandene Ableitung von der Wurzel פרה, synonym mit dem aram. פּוּרְיָא „Bette" sein könnte; vgl. Delitzsch, S. 22—26. Wollte man aber auch für diese Ausdrücke wie für noch manche andere den fremdländischen Ursprung als eine ausgemachte Sache ansehen: in keinem Falle dürfte man darum, oder um seiner sonstigen sprachlichen Eigenthümlichkeiten willen dem Hohenliede die Möglichkeit, daß es schon von Salomo verfaßt oder doch in der salomonischen Zeit entstanden sei, absprechen. Und zwar dies um so weniger, da so manche anderweitige Indicien auf seine Entstehung in viel früherer Zeit als z. B. in der von Umbreit u. A. angenommenen exilischen, oder gar erst in der von Hartmann (wegen אפריון *φορεῖον*, 3, 9) angenommenen griechischen, hinweisen. — Im Allgemeinen bleibt, was die sprachliche Eigenthümlichkeit des Hohenlieds betrifft, das von Hengstenberg (Comm. S. 237 f.) ausgesprochene Urtheil zu Recht bestehen: „Daß der Verfasser nicht etwa von dem aramaisirenden Sprachgebrauche der späteren Zeit abhängig ist, vielmehr Alles auf Absicht und freier Wahl beruht, erhellt 1) daraus, daß mit Ausnahme des שׁ kaum etwas vorkommt, was in dem späteren Sprachgebrauche wiederkehrte, das Fremdländische vielmehr dem Hohenliede ausschließlich eigen ist" — (hier macht indessen jenes פַּרְדֵּס, das sich auch Pred. 2, 5 gebraucht findet, eine Ausnahme) — „2) daraus, daß die Sprache eine jugendliche Frische hat, wie in keinem Erzeugnisse aus den Zeiten des gesunkenen Hebraismus." — Vgl. auch Döpke, Hohel. S. 28 ff; Ewald, S. 16 ff; Hitzig, S. 8 ff. (der aber, wie auch Ewald, die Aramaismen des Stückes in einseitiger Weise zu Gunsten seiner Hypothese eines nordpalästinensischen und darum nicht-salomonischen Ursprunges desselben ausbeutet) und Delitzsch, S. 19 ff.

§. 4. Der ethische Grundgedanke und die heilsgeschichtliche Bedeutung des Hohenlieds.

Die in dem Hohenliede geschilderte bräutliche Liebe zwischen Salomo und Sulamith hat eine über sich selbst und über ihre Zeit hinausweisende Bedeutung. Als Liebe des weisen, ruhmstrahlenden Königs in Israel zu einer schlichten, reinen, wunderbar schönen Jungfrau seines Volkes spiegelt sie das Verhältniß Jehovah's, des theokratischen Bundesgottes, zur alttestamentlichen Gottesgemeinde als seiner Braut und auserkorenen Geliebten überhaupt ab (vgl. Hos. 2, 18. 21; Jes. 54, 5; 62, 4. 5; Jer. 2, 2; 3, 1 ff; 4, 30; 13, 22. 26; 30, 14; Ezech. 16, 8 2c.), und weissagt auf die noch viel stärkere und innigere Liebeserweisung, zu welcher Gott in der neutestamentlichen Heilszeit sich zu der ganzen Menschheit herabgelassen hat. Die Liebe Salomo's zu Sulamith ist ein Vorbild der liebenden Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche (Joh. 3, 29; Matth. 9, 15 2c.), ja eine Weißagung auf jenen herrlichen Höhepunkt und

Schlußakt seiner liebevollen Vereinigung mit ihr, den Paulus Eph. 5, 31 f. als das „große Geheimniß" bezeichnet, das die letzte und höchste Erfüllung des heiligen Naturgesetzes der Ehe (1 Mos. 2, 24: „Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und werden die Zwei Ein Fleisch sein") bilden werde. Dieser Annahme eines typisch-messianischen Charakters des Hohenliedes steht der Umstand nicht entgegen, daß die Idee der bräutlichen oder ehelichen Liebe darin nicht in ungetrübter sittlicher Reinheit, sondern mehrfach beeinträchtigt durch den dunklen polygamischen Hintergrund des Stückes zur Darstellung gebracht wird, und daß gerade Salomo als der sündigende Theil, als die Ursache dieser theilweisen Verkümmerung des idealen Kernes der Handlung erscheint. Denn Salomo ist und bleibt, trotz der traurigen Entartung, die sich seines einst vor anderen dem Gehorsam gegen Gottes Wort geweihten Herzens (s. 1 Kön. 3, 9 ff.) bereits um die Zeit der Handlung unsres Stückes bemächtigt hatte, und trotzdem daß seine durch Sulamith bewirkte Bekehrung lediglich zeitweiliger Art und nachmals von um so tieferen Falle gefolgt war, dennoch einer der vornehmsten Typen des Messias in der ganzen Reihe alttestamentlicher Vorbilder, wie Christi eigne Vergleichung Seiner mit Salomo's Weisheit und Herrlichkeit lehrt (Matth. 12, 42; vgl. 6, 28). Sulamith aber, die entzückend schöne Tochter des Landes Israel, in deren schönem Leibe eine noch viel schönere Seele wohnt und unter deren herrlichen Tugenden ein keusches und doch liebeglühendes Herz, sowie ein demüthiger, kindlich einfältiger Sinn in erster Linie erglänzen — sie erscheint als ein um so treffenderes Vorbild der Kirche Christi, je deutlicher auch diese das Bild einer aus Niedrigkeit zur herrlichen Gemeinschaft ihres königlichen Bräutigams erhobenen Jungfrau darstellt und je mehr das innige, demüthig liebevolle, bis in den Tod getreue Hangen und Halten an diesem ihrem Herrn, wie sie ihrer Idee nach es bethätigen soll und in ihren wahren Gliedern auch fort und fort bethätigt, der Liebe jener schlichten Hirtentochter zu ihrem königlichen Herrn und Gebieter gleicht. Unähnlich bleibt allerdings dies in der Parallele, daß der sittlich läuternde, veredelnde und freimachende Einfluß in dem vorbildlichen Liebesverhältnisse zwischen Salomo und Sulamith von Seiten der Frau ausgeht, während in dem großartigen Gegenbilde der Stiftung des neuen Bundes durch Christum dem männlichen Theile die erlösende und heiligende Wirksamkeit zukommt (vgl. Eph. 5, 25 ff.). Aber eine derartige partielle Discrepanz, ja Gegensätzlichkeit zwischen Typus und Urbild findet bei jeder vorbildlichen Beziehung der Heilsgeschichte in stärkerem oder geringerem Maße statt; man vgl. nur die altest. Parallelen zwischen Adam und Christus Röm. 5, 12 ff; zwischen Davids und Christi irdischem Lebensausgang Apg. 13, 36. 37; zwischen Jonas und dem Herrn, als dem größeren Propheten denn jener Matth. 12, 40! Und obendrein schließt gerade jene Ungleichheit auch wieder eine bedeutsame Aehnlichkeit in sich, sofern auch Christi Herabsteigen zu seiner Heilsgemeinde ein wesentlich durch deren stilles Harren und Flehen bewirktes Armwerden des himmlisch Reichen und Knechtwerden des göttlich Herrlichen war (2 Kor. 8, 9; Phil. 2, 6 ff.), und sofern dieses Gezogenwerden durch die Macht kindlich vertrauender Liebe sich fort und fort zwischen dem Herrn und zwischen jeder einzelnen gläubigen Seele seiner Gemeinde wiederholt und wiederholen wird bis an's Ende der Tage (Joh 14, 23; Matth. 18, 20; Offenb. 3, 20).

Es wird die Aufgabe der auf die Entwicklung der dogmatisch-ethischen Grundgedanken bezüglichen Abschnitte dieses Commentars zu bilden haben, das eigenthümliche Ineinander von typisch-analogen und typisch-gegensätzlichen Beziehungen zwischen den Personen unsres Gedichts und zwischen Christus und seiner Kirche im Einzelnen näher nachzuweisen. Dabei wird sich Sulamith vorwiegend als ethisches, Salomo aber als methaphysisches Vorbild Christi ergeben; der Charakter jener wird eine Fülle von heilsam anregenden zu unmittelbarer Nachfolge auffordernden Musterbildern für das sittliche Rechtverhalten der Christen darbieten, während ihr königlicher Geliebter wenigstens durch seine theokratisch-heilsgeschichtliche Stellung und durch die Erhebung zu gleich ausgezeichneter Würde, die er der armen Jungfrau widerfahren läßt, als direktes Vorbild des Erlösers erscheinen wird. Die den partiellen Gegensatz zwischen ihm und dem Heilande verkennende und verwischende allegorische Exegese, oder das Streben, den unbedingt und durchweg messianischen Charakter des Stückes auf Kosten seiner geschichtlichen Wahrheit zu erweisen, wird im Zusammenhange mit jener Darlegung Schritt für Schritt seine Abfertigung und Berichtigung finden.

Anmerkung 1. — Daß der Grundgedanke des Hohenliedes wesentlich in einer Lobpreisung des wonnevollen Glückes der ehelichen Liebe bestehe, daß sein Mysterium also kein anderes als das Mysterium der Ehe (Eph. 5, 31. 32) sei, und daß es diese seine mystische Grundidee an einem der merkwürdigsten Ereignisse des heilsgeschichtlich so hochbedeutsamen Lebens Salomo's zu anschaulicher Darstellung bringe: dies ist die unsrer Ueberzeugung nach allein richtige biblisch-theologische Beurtheilung und Würdigung, welche Delitzsch und in wesentlicher Uebereinstimmung mit ihm v. Hofmann unserem Buche widerfahren lassen. Der Letztere sagt (in einem „Nachtrage" zu Delitzsch's H.-L., S. 237 f.): „Das

hohe Lied ist ein Lied der Liebe, welche hier in der ganzen Fülle ihrer Schönheit, Anmuth und Macht, dazu im reichen Schmucke der königlichen Pracht Salomo's, aber immer in der Reinheit und Keuschheit des Ehebundes zur Darstellung kommt. Aller vergleichbaren heidnischen Dichtung gegenüber ist es ein Denkmal gottgefälliger Entfaltung des natürlichen Lebens zur Pracht seiner wonnevollsten Blüthe, einer Entfaltung, wie sie eben auch nur da möglich war, wo das natürliche Leben unter der Obhut der heilsgeschichtlichen Führung stand. Sieht man aber auf die Stelle der heiligen Geschichte, welche es einnimmt, am Ziele der 500jährigen gradlinigen Entwicklung Israels, wo dasselbe in seinem König und Königssohne (Ps. 72, 1) zur Vollgestalt seiner natürlichen Volksherrlichkeit gelangt ist, so wird es gegenüber dem geistlichen Gegenbilde dieser Herrlichkeit bedeutsam, wie der König in all seinem Glücke nichts auf Erden hat, dem seine Seele so ganz gehört, wie Sulamith, seiner Einzigen: in diesem ganz persönlichen und rein menschlichen Verhältnisse findet er seines Lebens volle Befriedigung. Wenn der König der Herrlichkeit erscheint, auf den wir hoffen, so wird sein Volk auch seine Braut sein. Seine Gemeinde ist ihm beides, Volk und Weib, wie ja das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniß von Mann und Weib nicht minder Weißagung auf Christus und seine Gemeinde ist, als das heilsgeschichtliche Verhältniß des Königs Israels und seines Volkes. Ein ganz persönliches Verhältniß, wie das von Salomo und Sulamith, ist es, in welchem der Herr seiner Gemeinde angehört. Dann wird man nicht dies und das aus dem hohen Liede auf Ihn deuten, sondern das wonnevolle Gegenbild jener Liebesgemeinschaft, die es besingt, wird vorhanden sein, eins mit dem Gegenbilde des Verhältnisses zwischen dem Gesalbten Jehovah's und Israel." Vgl. Schriftbeweis II, 2, S. 370 f. „Die Innigkeit und Seligkeit dieser geschlechtlichen Liebe (von der es K. 3, 6 heißt, daß sie „stark sei wie der Tod") und die Herrlichkeit der körperlichen Schöne, wo sie durch diese geweckt und genährt wird, stellt uns der Dichter vor Augen, beide lediglich in ihrer geschöpflichen Natürlichkeit, daher auch abgesehen von den sittlichen Eigenschaften, welche der körperlichen Schönheit einen vom Menschen abhängigen Werth beigeben oder der geschlechtlichen Liebe einen vom Menschen abhängigen Grund und Inhalt verleihen..... Nur in dem Sinne also, in welchem die Erschaffung des Weibes Stiftung der Ehe ist, kann man das Hohelied eine Verherrlichung der Ehe nennen. Das von Gott geschaffene Verhältniß geschlechtlicher Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit, auf welchem die Ehe beruht, und zwar in dem Reichthum seiner Schöne, preist der König, in welchem das Volk Gottes zu seiner irdischen Verklärung gelangt ist, als das Gut, welches ihm über alle Güter seiner Königsherrlichkeit geht" rc. — Von dieser Hofmann'schen Darlegung der Grundidee des Gedichtes weicht Delitzsch hauptsächlich nur darin ab, daß er den herrlichen Tugenden, welche die Heldin desselben noch außer ihrer Leibesschönheit schmücken, vollere Gerechtigkeit widerfahren läßt und demgemäß nicht blos eine Ehe überhaupt, oder die Ehe in ihrer sinnlichen Natürlichkeit, sondern vielmehr eine ideale Ehe, oder wenigstens eine ideale eheliche Liebe und Treue, den Gegenstand der Verherrlichung des Dichters bilden läßt. Er hofft (nach S. 155 ff.) durch seine Auslegung eine bisher verkannte oder vernachlässigte Seite des Hohenliedes zur Anerkennung gebracht zu haben: „den ethischen Charakter der Sulamith nämlich, die feine seelenvolle Zeichnung ihrer in dem schönen Leibe wohnenden noch schöneren Seele, überhaupt den tiefen, beständigen und stillen sittlichen Ernst, auf dessen Goldgrund die lachenden Farben des wonnigen Liedes überall aufgetragen sind". „Sulamiths Schönheit", so fährt er daher fort, „ist nicht blos physische Schönheit der körperlichen Gestalt, nicht die Schönheit eines griechischen Aphroditebildes, wenn man sich denkt, daß der ideal-geformte Marmor zu leben und zu wandeln anfinge. Ihre Schönheit ist nicht blos natürlich, sondern sittlich lebendig. Dieses sittliche Leben ist nun zwar nicht neutestamentliches Geistesleben aus Gott, welches zuletzt das Leibesleben in seine Gleiche verwandeln wird, aber es hat auch nicht den bloßen Tugendschein, in welchem wie in der Heidenwelt, so überall in der Welt vielfach nur splendida vitia gleißen; die Sittlichkeit Sulamiths ist so wenig wesen- und werthlos, als die alttestamentliche Sittlichkeit überhaupt. Sulamith ist noch Natur und nicht Geist, aber ihre Natürlichkeit ist wohlerzogen in der Furcht Jehovah's, geheiligt durch die Gnade Jehovah's. Das spezifisch Israelitische tritt zwar an Sulamith gänzlich hinter dem Gemeinmenschlichen zurück. Es ist dies der Grundcharakter aller schriftstellerischen Erzeugnisse der Chokmah der salomonischen Zeit. Aber dieses prächtige und duftige Gewächs geheiligter Natur und zwar edler Jungfräulichkeit, verleugnet doch den Mutterboden nicht, auf dem es erwachsen ist. Es ist der Mutterboden der in Israel niedergelegten Offenbarung". Als die einzelnen sittlichen Züge oder Tugenden in Sulamiths Charakter hebt er dann hervor 1) ihre wahre, ächt-persönliche und keineswegs blos sinnliche Liebe zu ihrem königlichen Geliebten; 2) ihre Kindlichkeit und naive Einfalt; 3) ihre innige Freude an der Natur; 4) ihre Keuschheit und reine Weiblichkeit; 5) ihre Geschwisterliebe und kindliche Dankbarkeit gegen ihre Mutter. Die Einwirkung, den dieser ihr tief sittlicher Charakter auf Salomo übt, besteht darin, daß dieser selbst „durch Sulamith im edelsten Sinne des Worts zum Kinde wird". „Die Liebe, zu

der sie, die Einfältige, die Demüthige, die Keusche, den König hinreißt, lehrt den Weisen kindliche Einfalt, zieht den König in das Thal der Demuth herab, setzt dem stürmischen Liebhaber ehrfurchtgebietende Schranken. *Er muß anerkennen, daß diese Lilie des Feldes in dem kunstlosen Kleide ihrer Schönheit und ihrer Tugend einen köstlicheren Schmuck hat, als er in aller seiner Herrlichkeit.* Die Natur redet für den Naturforscher jetzt nicht mehr die Sprache schwerer Räthsel, sondern die leichte Sprache der Liebe; der Inhaber eines vollen Harem hat die Einzige gefunden, neben welcher sein Herz keiner anderen mehr gehört; ihr folgend vertauscht er das Getümmel und die Pracht des Hoflebens gern mit ländlicher Einsamkeit und Schlichtheit; fern von seinem Palaste durchschweift er, wenn er sie nur am Arm hat, Berge und Fluren, und mit ihr zusammen läßt er sich's gefallen in ihrer Hütte. Sulamith ist Königin geworden, ohne die Tugenden des armen und schlichten Landmädchens zu opfern, und Salomo ist Sulamiths Gemahl geworden, ohne seine königliche Würde zu verlieren. *Vielmehr erscheint Salomo's Charakter bei seiner Selbsterniedrigung ebenso in doppelt schönem Lichte, wie Sulamith bei ihrer Erhöhung*". — Weiteres über den ethischen Charakter der beiden Liebenden und über die heilsgeschichtlich-typische Bedeutung ihres Verhältnisses wird in den „dogmatisch-ethischen" und „praktischen" Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten des Stückes beizubringen sein.

Anmerkung 2. — *Hitzig* hat die Handlung des Stückes *rein ideal*, als bloße Fabel oder Fiktion ohne geschichtliche Wahrheit aufzufassen versucht. „Es ist nicht an dem", meint er S. 3 seines Comm., „daß eine wahre Geschichte, welche selber schon die Lehre enthalten hätte, oder der sie eingelegt worden, zu Grunde läge; dagegen mag ein Vorkommniß, das in der Sage lebte, die Wahl gerade dieser Einleitung veranlaßt haben. Handelte es sich blos um den König und sein Liebchen, so könnte der Dichter „Salomo" und „Salomit" sich parallel setzen ungefähr wie Tryphon und Tryphäna. Für Salomo tritt aber הַשּׁוּלַמִּית ein, immer noch dem Namen des Königs so ähnlich, daß die Aehnlichkeit nicht verkannt werden konnte. Es wurde ja wirklich einmal zu des jungen Salomo Zeiten eine schöne Dirne von Sunem (Sulem) an den Hof geholt (1 Kön. 1, 3. 4), um welcher willen Salomo seinen Halbbruder, der sie heirathen wollte, tödten ließ 1 Kön. 2, 13—25. Diese That, welche aus Eifersucht entsprungen zu sein scheinen konnte (vgl. 8, 6 den Lehrsatz; Spr. 6, 34 f.), möchte in Verbindung mit dem an „Salomo" anklingenden „Sulamith" zu der Richtung, in welcher die Idee sich verkörperte, den ersten Anstoß gegeben haben". — Gegen diese (von *Weißbach* S. 66 f. im Wesentlichen adoptirte) Hitzig'sche Combination, welche den *mythischen* Charakter des Stückes zu erweisen sucht, sprechen im Allgemeinen alle die Wahrscheinlichkeitsgründe für die unmittelbar salomonische Autorschaft, oder doch für das Entstandensein in Salomo's Zeit, die in §. 3 geltend gemacht worden; sowie insbesondere noch: 1) der nicht blos partielle, sondern vollständige Einklang zwischen der in dem Stücke geschilderten historischen Situation und den Kulturverhältnissen der salomonischen Zeit, wie sie die Bücher der Könige schildern, oder m. a. W.: das Fehlen irgendwelchen Widerspruches zwischen dem Salomo der Geschichte und demjenigen unseres Gedichtes, neben den zahlreichen wahrhaft frappanten und doch völlig ungesuchten Congruenzen in der beiderseitigen Situation und Charakterzeichnung; 2) die Unwahrscheinlichkeit einer absichtlichen Parallelisirung der Namen „Salomo" und „Sulamith", die einander weder auffallend ähnlich lauten, noch irgendwo in dem Stücke contrastvoll nebeneinandergestellt sind, trotzdem daß sich nicht selten Gelegenheit hiezu geboten hätte (z. B. 2, 16; 4, 1 ff; 6, 3; 7, 11; 8, 11 f.); 3) das äußerst Gesuchte und Gezwungene einer Identifikation der Helden des Gedichts mit Davids Kebsweibe Abisag von Sunem, und zumal einer Deutung der Stelle K. 8, 6 auf die *Eifersucht* um diese Sunamitin, welche Salomo angeblich zur Tödtung seines Bruders Adonjah bewogen haben sollte; 4) das sehr Wahrscheinliche und Naheliegende der Annahme, daß Sunem wegen der besonderen Schönheit seiner Töchter *nicht blos in jenem Einen Falle* 1 Kön. 1, 3. 4 zur Heimat einer der Beifrauen des israelitischen Königs geworden sein wird, und daß sich eben hieraus die gentilicische Benennung der Heldin unseres Stückes als „der Sunamitin" (Sulamitin) erkläre; 5) die Analogie des Buches Hiob, dessen dramatischer Composition ebenfalls eine historische Thatsache zu Grunde liegt (vgl. *Hirzel*, Hiob, S. 7 ff.), trotzdem daß seine eigenthümlich spekulative Haltung die Annahme, daß sein Stoff völlig fingirt sei, in noch viel höherem Grade zu begünstigen scheint.

§. 5. Geschichte und Literatur der Auslegung des Hohenlieds.

a. Die allegorischen Deutungsversuche älterer und neuerer Zeit*).

Daß die mystisch-allegorische Auffassung des Hohenlieds, welche den eigentlichen Wortsinn ganz verkennt, und nichts als eine bildlich eingekleidete Darstellung des Bundesverhältnisses zwischen Jehovah und Israel oder auch der Liebesgemeinschaft des Messias mit sei-

*) Vgl. überhaupt *Ed. Cunitz*, Histoire critique de l'interprétation du Cant. des Cantiques. Strasbourg 1834.

ner Kirche darin erblickt, schon vor dem Abschlusse des altest. Kanons einzelne Vertreter unter den jüdischen Schriftgelehrten gehabt haben könne, läßt sich ebensowenig leugnen, als sich diese Auffassung bestimmt als die einzige in der vorchristlichen Zeit oder als die conditio sine qua non der Aufnahme des Buches in dem Kanon erweisen läßt. Denn weder daraus, daß der Verf. von Spr. 1—9; 22—24 Bekanntschaft mit demselben verräth (s. §. 3, Anm. 1), noch aus seiner öfteren Benutzung durch den etwas späteren Propheten Hosea (vgl. Hos. 14, 6—9 mit Hohel. 2, 1; 5, 15; 4, 11; 6, 11 ꝛc.) läßt sich irgendwelcher sichere Beweis dafür herleiten, daß man schon in vorexilischer Zeit die allegorische Deutung auf Kosten der zeitgeschichtlichen kultivirt habe. Daß der talmudischen Tradition zufolge (s. R. Asarja in Meor Enaim, p. 175, b) Esra nur solche Bücher in den Kanon aufnahm, die „von den Propheten im Heil. Geiste verfaßt waren", darf ebensowenig als ein historisches Zeugniß für die ausschließliche Geltung der allegorischen Deutung um die Zeit der Sammlung des Kanons gelten, wie die Angabe des Targum zu K. 1, 1: daß das Hohelied gesungen worden sei „von Salomo dem Propheten und Könige von Israel im Geiste der Weißagung". Auch aus den Apokryphen des A. Ts. läßt sich kein Beweis für die vorchristliche Existenz der allegorischen Deutungsweise führen; die von Rosenmüller hiefür angeführten Stellen Weish. 8, 2. 9. 16. 18; Sir. 24, 18. 19 setzen die Auffassung der Braut des Hohenlieds als der göttlichen Weisheit keineswegs nothwendig voraus, und gegen Keils Geltendmachung der Stelle Sir. 47, 15—17 hat sogar Hengstenberg den Nachweis geführt, daß die hier gerühmten *παροιμίαι*, *παραβολαί* und *ἑρμηνεῖαι* Salomo's lediglich die 1 Kön. 5, 12 ff; 10, 1 ff. erwähnten Sprüche und Räthselreden dieses Königs, nicht irgendwelchen mystischen Tiefsinn seines „Lieds der Lieder" im Auge haben. Die Septuag. können ebensowenig als Vertreter der allegorischen Interpretation unseres Gedichtes angeführt werden; denn wenn sie K, 4, 8 מֵרֹאשׁ אֲמָנָה durch *ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως* und K. 6, 4 כְּתִרְצָה durch *ὡς εὐδοκία* wiedergeben, so sind dies Uebersetzungsfehler, die zunächst nur zeigen, daß die beiden betr. Oertlichkeiten (Amana und Thirza) den Urhebern der alexandrinischen Version nicht mehr bekannt waren. Nicht einmal in Philo's Schriften lassen sich sichere Spuren einer Benutzung des Hohenliedes in allegorischem Sinne nachweisen; und das Nämliche gilt vom Neuen Testament, wo höchstens Offenb. 3, 20 als aus dem messianisch gedeuteten Hohenliede geflossener Ausdruck angesehen werden könnte, wahrscheinlicher indessen, gleich den übrigen Aussagen über Christum als Bräutigam seiner Kirche (z. B. Matth. 9, 15; Joh. 3, 29 ꝛc.) auf die entsprechenden Anschauungen und Wendungen der prophetischen Bildersprache überhaupt zurückzuführen ist. Vgl. § 4, S. 11, und gegen Hengstenbergs anderslautende Beurtheilung dieser neutest. Stellen besonders Umbreit in Herzogs Real-Encycl. Bd. VI, S. 207 f.

Sonach begegnet man erst in der Zeit nach Jesu und den Aposteln wirklich unzweideutigen Spuren der allegorischen Auffassung und Behandlung des Hohenlieds, und zwar zunächst wohl in der Art, wie der Verf. des 4 B. Esra, dieser wahrscheinlich unter Domitian entstandenen judenchristlich-apokalyptischen Schrift (K. 5, 24. 26), die Ausdrücke „Lilie" und „Taube", unter unverkennbarer Beziehung auf Hohel. 2, 1; 6, 9 als mystische Bezeichnungen der Gemeinde Gottes gebraucht; sodann in einer von R. Simon ben Gamaliel um d. J. 120 unsrer Zeitrechnung gegebnen allegorischen Erklärung von K. 3, 11 (s. Taanith IV, 8); endlich in der von R. Akiba, dem hochgefeierten Zeitgenossen dieses R. Simon gegebenen feierlichen Versicherung (b. Jadaim III, 5): das Hohelied verunreinige die Hände und sei nicht blos als ein heiliges, sondern im Verhältniß zu den übrigen Hagiographen als allerheiligstes Buch (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) zu betrachten*). Von der durch diese Aeußerung bezeugten Voraussetzung eines nicht leicht zu enträthselnden allegorischen Geheimsinnes des Buches muß die Synagoge seit den ersten christlichen Jahrhunderten durchgängig ausgegangen sein. Denn Origenes und Hieronymus bezeugen es als allgemeine Sitte der Juden ihrer Zeit, daß das Hohelied, gleich der Schöpfungsgeschichte der Genesis (dem מעשׂה בראשׁית) und dem 1 Kap. des Propheten-Ezechiel (dem מעשׂה מרכבה) nicht vor dem 30. Lebensjahre studirt werden durften. Und Iben Esra erklärt es für eine zweifellose und von Niemanden bestrittene Thatsache, daß im Hohenliede Nichts eigentlich, vielmehr Alles figürlich geredet sei**).

In dieser einseitig allegorischen, den historischen Wortsinn ganz und gar verflüchtigenden und als ärgerlich beseitigenden Weise haben seitdem zahlreiche

---

*) S. die Stelle bei J. D. Michaelis Praefat: „Absit omni modo ut qui Israelita negaret, quod canticum canticorum non polluat manus sive non sit sacrum; quia totus mundus tanti non est ac ille dies, quo canticum canticorum Israeli est datum. Omnia enim Hagiographa sacra sunt, sed canticum canticorum est sacratissimum. Etsi qua de Salomonis scriptis dissensio fuit (nämlich ob sie in den Kanon gehören — vgl. Aboth de Rabbi Nathan c. 1, bei Delitzsch, Hohel. S. 48), ea tantum de Ecclesiaste fuit".

**) Praef. in Cant. Cantic.: „Absit, absit, ut canticum canticorum de voluptate carnali agat; omnia potius figurate in eo dicuntur. Nisi enim maxima ejus dignitas, inter libros Scr. sacrae relatum non esset: neque ulla de eo est controversia".

jüdische und christliche Ausleger das Hohelied behandelt. Von den Ersteren ist der Verfasser des jedenfalls erst nachtalmudischen Targum der Aelteste, dessen Arbeit auf uns gekommen ist. Seinem Vorbilde sind die meisten Rabbinen des Mittelalters gefolgt, namentlich Raschi, Kimchi, auch der schon genannte Ibn Esra zu Toledo im 12. Jahrh., der in dem Buche eine allegorisch-prophetische Darstellung der Geschichte Israels von Abraham an erblickt (während die übrigen rabbinischen Erklärer fast sämmtlich, wie auch schon der Targumist, die Handlung erst mit dem Auszuge unter Mose aus Aegypten beginnen lassen); desgl. Moses Maimonides († 1204), der in seinem More Nebochim wenigstens einzelne Stellen des Gedichtes erklärt, und zwar so, „daß ihm der geschichtliche Gehalt ganz entschwindet und nur die mystische Bedeutung des poetisch-bildlichen Ausdrucks etwas gilt". — Für die Kirche hat Origenes die mystisch-allegorische Behandlungsweise in Cours gebracht, und ihm sind bei weitem die meisten Kirchenväter und Theologen des Mittelalters, ja auch noch der neueren Zeit gefolgt, mit den untergeordneteren Abweichungen zwar, daß der von ihm, von Hieronymus, Makarius, Theodoret, Bernhard v. Clairvaux ꝛc. vertretenen moralisch-mystischen Auffassung im Laufe der Zeit auch eine dogmatisch-mystische (Cyprianus, Athanasius, Joachim, Lange, Rambach, Starke ꝛc.), eine politisch- oder volksgeschichtlich-mystische (Augustin, Luther), eine prophetisch-mystische (Coccejus, Gulich, Heunisch, Reinhardt ꝛc.), eine mariologisch-mystische (Ambrosius, Rupert v. Deutz, Dionysius Carthusianus, Mich. Ghislerius, Salmeron, Cornelius a. Lapide ꝛc.), ja sogar eine hieroglyphisch-mystische (Pufendorf u. Runge 1776) zur Seite trat, doch immer darin einig, daß das Ganze als mit bewußter allegorischer Tendenz vom Verfasser concipirte Dichtung zu denken sei. Auf diesem Standpunkte halten sich im Wesentlichen auch die neuesten allegorischen Auslegungen, unter Hinneigung bald zu der einen, bald zu der anderen jener Modifikationen; wie denn Rosenmüller, Hug und Kaiser, jeder in seiner Weise, die volksgeschichtlich- oder politisch-mystische Erklärungsweise Goltz die prophetisch-mystische, H. A. Hahn, Keil, O. v. Gerlach, Hengstenberg die dogmatisch-mystische, Gust. Jahn u. A. die moralisch-mystische Erklärungsweise der früheren Zeit zu reproduziren versucht haben.

Spezielle Literaturangaben.

I. Jüdisch-allegorische Auslegungen.

Targum in Cant. canticorum (enthalten in dem Targ. zu den 5 Megilloth [Hohelied, Ruth, Klagel., Esth., Pred.], am besten abgedruckt in der Pariser und der Londoner Polyglotte; verräth durch Bezugnahmen auf den Talmud, ja auf die Muhamedaner seine wahrscheinlich erst im 8. Jahrh. erfolgte Abfassung, die aber ein höheres Alter vieler ihrer haggadisch aneinandergereihten Bemerkungen und Geschichtchen nicht ausschließt; bildet ein fortlaufendes „Gemälde der Geschichte Israels vom Auszuge aus Aegypten durch die Drangsale der Weltreiche hindurch bis zur schließlichen Erlösung"; deutet dabei das „Zeuch mich nach dir" K. 1, 4 auf den Zug des von Jehovah geführten Volkes zum Sinai hin, das „Seht mich nicht an, daß ich so schwarz bin ꝛc." K. 1, 6 auf das reuige Sündenbekenntniß der von Jehovah zum goldnen Kalbe Abgefallenen, das „Sage mir an, wo du weidest, den meine Seele liebt" ꝛc. K. 1, 7 auf Mosis Fürbitte für das gefallene Volk; den in K. 3, 6—11 beschriebenen feierlichen Zug auf die Einnahme des gelobten Landes unter Josua und auf den salomonischen Tempelbau; die Worte K. 7, 13: „Laß uns hingehen nach den Weinbergen" ꝛc. auf das um Erlösung aus dem babylonischen Exil flehende Israel; die „duftenden Mandragoren" K. 7, 14 auf die herbeigekommene Erlösungszeit; den Schlußvers K. 8, 14 endlich als Bitte an den Herrn um baldige Zurückführung des zerstreuten Volks nach den „Würzbergen", d. i. nach dem Tempelberge Jerusalems mit seinen duftenden Räucheropfern — alles dies durchwebt mit starken Anachronismen, seltsamen Gedankensprüngen und wunderlichen Einfällen aller Art; vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden ꝛc., S. 65 f; Delitzsch, Hohel. S. 49; Umbreit, a. a. O., S. 208 f.)

Raschi (d. h. R. Schelomoh ben Jizchak, † 1105), Commentarius in libros historicos et Salomonis V. T., in Lat. vertit J. Fr. Breithaupt, 1714 (über die rabbinischen Ausgaben dieses um seiner reichen Mittheilungen aus älteren jüdisch-allegorischen Erklärern willen besonders schätzbaren Commentators vgl. de Rossi, Histor. Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller, a. d. Ital. von Hamberger, 1839; auch J. Chr. Wolf, Bibliotheca hebraea 1715—33, 4 voll.)

David Kimchi [Sohn Joseph Kimchi's, geb. zu Narbonne 1190, gest. nach 1250]: Commentarius in Cantic. canticor. (in den rabbin. Bibeln Bombergs und Buxtorfs; zu literaler Schriftauslegung hinneigend, jedoch auch der älteren allegoristischen Tradition möglichst Rechnung tragend, namentlich in der Exegese messianischer Stellen; vgl. M. Heidenheim in Herzogs Real-Encyklop. XIX, 693).

Ibn Esra († 1167), Commentar. in Cant. cant. (ebenfalls in den Bomberg'schen und Buxtorf'schen Bibeln; weicht dadurch vom Targum und den meisten übrigen Rabbinen ab, daß er die Geschichte Israels von Abraham an im Hohenliede allegorisch-prophetisch dargestellt findet und daher erst K. 2 auf die Zeiten Mosis und der Gesetzgebung deutet, K. 2, 8 z. B. in der Stimme des „hüpfend über Berge und Hügel herankommenden" Bräutigams den Donner Jehovah's, der den Sinai erschüttert [vgl. Ps. 29] erblickt, das „Gucken des Bräutigams durch's Fenster" K. 2, 9 auf das helfende Herabsehen Gottes auf sein in Aegypten bedrängtes Volk bezieht, ꝛc. ꝛc.).

Moses Maimonides († 1204), Moreh Nebochim s. Doctor perplexorum, ed. Jo. Bux-

torf, 1629; vgl. die arab.-franz. Ausg. „le Guide des Egarés“ von S. Munk, Par. 1856—61, II tomes (erläutert im 1. Theile dieses Werks außer vielen anderen Stellen des A. Ts., welche das Göttliche unter sinnlichen Bildern vorführen, auch verschiedene Hauptsentenzen des Hohenlieds und kehrt hiebei zu der äußerst willkürlichen und desultorischen Methode des älteren Midrasch zurück, welche „zu jedem Vers oder Verstheil ein ganzes Füllhorn der verschiedenartigsten Gedanken und Einfälle ausschüttet“, von der fortlaufenden reichsgeschichtlich-allegorischen Deutung des Ganzen aber absieht. Eine charakteristische Probe bietet gleich die Bemerkung zu den Eingangsworten K. 1, 2, wo der „Kuß seines Mundes“ als mystische Bezeichnung der Einigung des Schöpfers mit dem Geschöpfe [der apprehensio Creatoris cum summo amore Dei conjuncta, s. Neschikah] gefaßt und die bekannte Phrase der Rabbinen: Mose, Aaron und Mirjam wären „im Kusse Gottes“ gestorben, ebenhierauf zurückgeführt wird. Vgl. Buxtorfs Edit., p. 523, u. überh. Jost, Art. „Maimonides“ in Herzogs Encycl. VIII, 691 ff.).

Mose ben Tibbon, Immanuel b. Salomo der Römer, und andere rabbin. Vertreter der kabbalistischen und philosophischen Exegese des mittelalterlichen Judenthums weichen dadurch von der gewöhnlichen volksgeschichtlich-allegorischen Deutung ab, daß ihnen Salomo als Bild des höchsten geistigen Willens [des intellectus agens], Sulamith als Bild der niederen, blos sinnlichen und receptiven Einsicht [des intellectus materialis], das Ganze aber als Schilderung der die Verklärung des letzteren wirkenden Einigung Beider gilt. Im Gegensatze hiezu lehnt sich die religiöse Poesie der Juden Spaniens in den Pijut, soweit sie auf dem Hohenliede fußt, an jene verbreitetere allegorische Auffassung an, die in Sulamith die „Gemeinde Israel“ [כנסת ישראל] erblickt. Vgl. Sachs, Relig. Poesie der Juden in Spanien, S. 267; Delitzsch, Hohel. S. 50*).

II. Christliche Allegoriker.

a. Die moralisch-mystische Deutung (Betrachtung des Ganzen als bildl. Darstellung des Verkehrs Christi mit der gläubigen Seele).

Origenes in Cant. canticorum Homiliae duo, in's Lat. übers. von Hieronymus (s. dessen Opp. ed. Vallars. T. III, p. 500 ss.) begründet jene Auslegungsweise, welche in der Braut des Hohenliedes die nach Vereinigung mit Gott schmachtende Seele, in dem Bräutigam aber die sie heiligend und reinigend zu sich emporhebende göttliche Liebe erblickt, also das Ganze moralisch-soteriologisch oder mystisch-psychologisch deutet. Vgl. was Hieronymus in jener Uebersetzung sagt: „Canticum canticorum amorem coelestium divinorumque desiderium incutit animae sub specie sponsae et sponsi, caritatis et amoris viis perveniendum docens ad consortium Dei.“ — In seinem ausführlicheren Commentare in XII τόμοι, von welchem nur noch vier Bücher in der lat. Uebers. Rufins erhalten sind [s. Origenes Opp. ed. Lommatzsch, voll. 14. 15.], hatte er die Braut des Hohenlieds abwechselnd auf die einzelnen, nach Vereinigung mit Christo trachtenden Christenseelen und auf die Kirche als ihre Gesammtheit gedeutet, also die dogmatisch-mystische mit der moralisch-mystischen Deutung vereinigt. Doch gewann durch Hieronymus, der nur das erstere, nicht auch das letztere Werk in's Lat. übersetzte, hauptsächlich blos die moralisch-mystische Deutung vorbildlichen Einfluß auf die späteren Ausleger, namentlich im Abendlande.*)

Eusebius v. Cäsarea, Comment. in Cant. canticor. (bis auf geringe Fragen verloren).

Makarius der Aeltere oder der Aegypter († um 390) Opera ed. Pritius, Lips. 1699 (deutet das Hohelied ebenfalls auf den Liebesverkehr der Seele mit Gott).

Theodoretus, Interpretatio in Cantic. canticorum, Opp. T. II. ed. Schultze, Hal. 1770.

Maximus Confessor, Paraphrasis in Cant. canticorum (in den griech. Catenen zum A. T. bei Fronto Ducäus, Auctar. Bibl. Patr. II, 681 ss., und in der Bibl. Patr. ed. Morell. T. XIII; — vgl. auch die Catena in Cant. cantic. von Meursius, Lugd. Batav. 1617).

Williram (Abt zu Ebersberg in Bayern, † 1085) Paraphrasis in Cant. canticorum, ed. Merula, Lugd. Bat. 1598, und H. Hoffmann, Bresl. 1827 (lieferte im Anschlusse an die herkömmliche allegorische Behandlung eine doppelte Paraphrase des Hohenlieds, die eine in lat. Hexametern, die andere in ahd. Prosa, beide das Ganze als Wechselrede zwischen Christo und der gläubigen Seele auffassend; die ahd. Bearbeitung gleich Notkers etwas älterer Psalmen-Paraphrase, von hohem sprachgeschichtlichem Interesse. Vgl. Hoffmann in der angef. deutschen Ausgabe, sowie W. Scherer, Leben Willirams ꝛc. Wien 1866).

Honorius v. Autun, Expositio in Cantica canticorum Salomonis, in Bibl. Patrum Lugdun., T. XX (die Praefatio besonders wichtig wegen ihrer Darlegung der Theorie des vierfachen Schriftsinnes, welchen dann die Auslegung der einzelnen Stellen überall aufzuzeigen sucht, unter besonderer Hervorhebung des Sensus moralis).

Bernhard v. Clairvaux, Sermones 86 super Cant. canticorum, Opp. v. II ed. Venet. — (ausführliche praktisch-mystische Deutung, die aber nur die 2 ersten Kapitel und die Anfangsworte des 3ten behandelt und das Ganze von der ihren himmlischen Bräutigam suchenden und von diesem zuerst in den Garten, dann in den Keller und letztlich in das Schlafgemach eingeführten Seele auslegt, zuweilen übrigens auch dogmatische Deutung einflicht, z. B. gleich bei K. 1, 2, wo das Küssen mit dem Kusse Seines Mundes auf die Menschwerdung Christi gedeutet wird, diesen „herablassenden Wunderkuß, da nicht Mund auf Mund gedrückt, sondern

*) Ueber die jüdische Auslegungsliteratur zum Hohenliede überhaupt vgl. Kleuker, Sammlung der Gedichte Salomo's ꝛc. S. 58—67.

*) Auf einen moralisch-mystischen Sinn des Hohenlieds geht auch die bekannte Vergleichung des Inhalts der drei salomonischen Bücher Spr., Pred. und Hohel. mit der philosophischen Trias ἠθική, φυσικὴ u. λογική (oder θεωρική), welche Origenes zuerst aufstellte, und Hieronymus sich von ihm aneignete. Vgl. die Einleitung zu den Sprüchen Salom., Bd. XII, S. 1.

Gott mit dem Menschen vereinigt wird", ꝛc.*) Die von Bernhards Schüler Gilbert v. Hoyland versuchte Fortsetzung des Riesenwerks führt dasselbe in 48 Reden doch nur bis zu K. 5, 10 fort). — Vgl. übrigens auch Fernbacher: die Reden des hl. Bernhard über das Hohelied, deutsch bearbeitet. Leipz. 1866.

Richard v. S. Victor, Thomas Aquin, Bonaventura, Gerson u. A. (vertreten in ihren Expositiones in Cantic. canticorum die nämliche mystisch-psychologische Deutung, nach welcher das Hohelied ein Compendium der inneren christlichen Erfahrungswissenschaft, eine unerschöpfliche Fundgrube ebenso tiefsinniger als willkürlich spielender Ideen und Einfälle bildet).

Teresa de Jesus, Conceptos del amor de Dios sobra algunas palabras de los cantares de Salomon („Gedanken über die Liebe Gottes nach Anleitung einiger Verse des Hohenliedes" — deutet namentlich die Stellen 1, 2; 2, 3; 2, 4; 2, 5 ꝛc. auf die Vermählung der entzückten Seele mit der hl. Trinität oder auf die 4. und höchste Stufe ihrer eigenthümlichen mystischen Gebetstheorie; vgl. m. Aufsatz: „Teresia v. Avila" ꝛc. in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1865, I u. II).

Johannes vom Kreuze, Cantico espiritual entre el alma e Cristo su esposo („Geistlicher Wechselgesang zwischen der Seele und Christus, ihrem Bräutigam" — eine freie poetische Nachbildung einiger Hauptstellen des Hohenliedes, besonders aus K. 3—6; vgl. den angeführten Aufsatz in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1866, I, bes. S. 59 ff.).

Delrio, Delgado, Sotomayor, Pineda, Oroczo. (Diese und andere spanische Mystiker in ihren Commentaren huldigen der nämlichen allegorischen Methode, wie die bisher Genannten, deuten also die „Wangen der Braut" K. 4, 3 auf das äußere Christenthum in guten Werken; ihren schlanken Hals K. 7, 5 auf die Beständigkeit der Liebe Christi; ihre goldenen Kettchen K. 1, 10 auf den Glauben; die Silberpünktchen an den Goldspangen K. 1, 11 auf die Heiligung des Wandels; die Narde K. 1, 12 auf die erlöste Menschheit, das Myrrhensträußlein K. 1, 13 auf Christi Passion; die „Dornen um die Rose her" K. 2, 2 auf Anfechtungen durch Trübsale, durch allerlei Laster, oder durch Ketzer; die „Wagen Amminadabs" auf den Teufel ꝛc.; — vgl. C. A. Wilkens, Fray Luis de Leon; eine Biographie aus der Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche [Halle 1866], S. 206 ff.).

Joh. Mich. Dilherr, Göttliche Liebesflamme oder Betrachtung unterschiedlicher Stellen des Hohenliedes, Nürnberg 1640; auch: Annotationes in Canticum, Wratislaw. 1680.

J. Marie Bourières de la Mothe Guyon, Le Cantique des cantiques, interprété selon le sens mystique; Grenoble 1685 (nähert sich in diesem, ihrem eignen Geständnisse zufolge innerhalb 1½ Tagen verfaßten Commentare, der aber doch vor anderen ihrer Schriften den Beifall Bossuets erlangte, den früheren Vertretern der moralisch-mystischen Deutung und scheint namentlich aus Teresia und dem heil. Bernhard geschöpft zu haben).

Joach. Lange, Rambach, Starke u. A. im vor. Jahrh. suchen die dogmatisch-mystische Auffassung des Hohenliedes möglichst mit der moralisch-mystischen zu verbinden; vgl. die fg. Rubrik, S. 19.

Die Berleb. Bibel (Berleb. 1726 ff.) stellt die bogmat. Auffassung des Hohenliedes oder die Deutung der Braut auf die Kirche hinter die moralische zurück, wonach ausschließlich die Zustände und Entwicklungsstufen des individuellen Christenlebens darin geschildert sind.

Gustav Jahn, Das Hohelied in Liedern, Halle 1848 (zerlegt das Ganze in 62 kürzere oder längere Liedchen, worin 1) das Werk im Glauben; 2) die Arbeit in der Liebe; 3) die Bewährung in der Gnade, und 4) das Ja und Amen der Braut besungen werde).

b. Die dogmatisch-mystische Deutung.

(Auffassung des Ganzen als einer Schilderung des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche).

Athanasius, Expositio in Cant. Canticorum, jetzt verloren, aber noch gekannt von Photius, Cod. 139; bevorzugte die Deutung der Braut auf die Kirche vor derjenigen, wonach sie die einzelne Seele sein soll; so auch die pseudoathanasian. Synopsis div. Scripturae, l. XVI).*)

Epiphanius, Commentarius super Cant. Salomonis ed. P. F. Foggini, Rom. 1750 (zweifelhafter Aechtheit, besonders auch deshalb, weil hier die 80 Kebsweiber Salomo's K. 6, 8 auf stumme, d. h. nicht weißagende Prophetengeister gedeutet werden, während Epiphanius im Panarion [l. III, p. 2.] in jenen Kebsweibern vielmehr die 80 Ketzereien des Christenthums vorgebildet findet; übrigens jedenfalls sehr alt, z. B. schon durch Cassiodor de Inst. divin. liter. c. 5 bezeugt, und dabei überaus reich an abenteuerlichen Deutungen, wie denn z. B. der Winter K. 2, 11 die Leiden Christi, die Stimme der Turteltaube K. 2, 12 die Predigt Pauli, des einstigen Verfolgers der Christenheit ꝛc., bezeichnen soll. Nach Einigen wäre er ein Werk des Bischofs Philo v. Carpasus; s. z. B. M. A. Giacomelli Philonis episc. Carpasii enarratio in Cant. canticorum. Romae 1772).

Cyrill v. Jerusalem, Catechesis XIV, Opp. ed. Touttée, Par. 1720 (deutet die Sänfte K. 3, 7 auf das Kreuz Christi, das Silber ihrer Füße auf die 30 Silberlinge ihres Verräthers, den Purpur ihres Polsters auf den Purpurmantel des leidenden Erlösers, die Hochzeitkrone Salomo's K. 3, 11 auf Christi Dornenkrone ꝛc.).

Hieron. Osorius (Kanonik. zu Evora in Portugal, um 1600): Paraphrasis et commentaria in Ecclesiasten et in Canticum canticorum, Lugduni 1611. („.... Mutuum Christi et Ecclesiae amorem Salomon explicare volens,

*) Daß er die einzelne Christenseele gewissermaßen als Braut Christi darstellt, rechtfertigt Bernhard durch Hinweisung darauf, daß die Einzelnen als Glieder der Kirche, die die eigentliche Braut des Herrn ist, offenbar Antheil an diesem gemeinsamen Ehrennamen und den damit verbundenen Segnungen haben. „Quod enim simul omnes plene integreque possidemus, hoc singuli sine contradictione participamus" (Serm. XII).

*) Aehnlich schon Cyprian, der namentlich die Stelle Hohel. 6, 9 mit Vorliebe auf die Kirche, als die Eine Taube, d. h. die Eine auserkorene Geliebte Christi bezieht, z. B. Ep. 69 ad Magnum c. 2; de unit. Ecclesiae c. 4,

foeminae et viri, mutuo se amantium, affectiones elegantissime descripsit.«).

Joh. Piscator, Commentarius in Proverbia Salomonis itemque Canticum canticorum. Herborn. 1647.

Joh. Gerhard, Predigten über das Hohelied in seiner Postilla Salomonea, Jena 1666, huldigt der herrschenden kirchlich-allegorischen Deutung; ebenso wie auch A. Calov in der „Biblia illustrata“, wie L. Osiander in seinem Bibelwerke, Carpzov in seiner Introductio in libb. V. T., J. H. Michaelis in seinen Annotatt. in Hagiogr. T. II., Joach. Lange im „Salomonischen Licht und Recht“, Buddeus, Wilisch u. v. A.).

Starke, Synopsis, Th. IV (erblickt in engem Anschluß an die zuletzt Genannten im Hohenliede „ein Lehrbuch, darin die Vereinigung Christi mit den Gläubigen unter dem Bilde der innigsten Liebe zwischen Bräutigam und Braut vorgestellet wird“; oder auch gewissermaßen ein „prophetisches Buch“, worin [ohne chronotaktische Ordnung] dargestellt werde: „die Zukunft des Messiä in's Fleisch, die Ausgießung des Hl. Geistes, die Sammlung der neutest. Kirche aus Juden und Heiden, wie auch die besonderen Prüfungen und Führungen der Kirche“ 2c.).

Magn. Fr. Roos „Fußstapfen des Glaubens Abrahams“, St. 5, 1773 (der Bräutigam ist Christus, die Braut die Kirche, die Töchter Jerusalems und die in K. 6, 8 erwähnten Königinnen, Kebsfrauen und Jungfrauen stellen die verschiedenen Klassen der Gläubigen dar; das Ganze schildert den diesseitigen Liebesverkehr Christi mit den Seinen 2c.; — vgl. Näheres bei Delitzsch, Hohel. S. 58—61).

O. v. Gerlach, das Alte Test. 2c. Bd. III, 1849 (das Ganze eine „Abbildung der verschiedenen, zu immer völligerer Vereinigung führenden Annäherungen und Entfremdungen in der Liebe Jehovah's oder Christi und seiner Gemeinde, jedoch nicht in Form einer bestimmt sich abwickelnden Geschichte, sondern in einzelnen bedeutsamen Vorgängen, die sich zwar aufeinander beziehen, aber ohne strengen Zusammenhang sind“. In der Deutung der Einzelheiten viel Unsicherheit und willkürliches Schwanken).

K. F. Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in's A. T., 1853 (findet, wie auch schon in Th. III, der von ihm herausg. Hävernick'schen Einleitung „unter der Allegorie der bräutlichen Liebe Salomo's und der Sulamith“ die Liebesgemeinschaft zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde nach ihrer aus der Erwählung Israels zur Gemeinde des Herrn sich ergebenden ideellen Natur geschildert).

Hengstenberg, das Hohelied Salomonis ausgelegt, Berl. 1853 (setzt die allein richtige „geistliche Deutung“ des Hohenlieds darein, daß von Salomo, dem irdischen Verfasser des Gedichts, der „himmlische Salomo“ als der Gegenstand der Schilderungen desselben unterschieden, und daß zugleich die Geliebte dieses himmlischen Salomo als die „Tochter Zion“ erkannt, das Ganze also, gleich dem 45. Psalm, der gleichsam ein „Compendium des Hohenlieds“ sei, allegorisch auf den Messias und seine Gemeinde im A. u. N. Bde. gedeutet werde. Im Einzelnen viel Spielendes und Willkürliches; z. B: die mit einer Ziegenheerde verglichenen Haare Sulamiths K. 4, 1 bedeuteten die Menge der zur Kirche des Herrn bekehrten Völker; der Nabel Sulamiths K. 7, 3 bedeute „den Becher, woraus die Kirche die Durstigen [d. i. die Heilsbegierigen] mit edlem Labetrunk erquicke;“ die 60 und 80 Frauen Salomo's deuteten auf „die Aufnahme der ursprünglichen Heidenvölker in die Kirche“ hin, weil 140, oder die mit der Zwei und der Zehn multiplizirte Sieben, „die Signatur des Bundes“ bilde, und weil überhaupt bei der Bildung seines Hofstaates von Frauen aus den verschiedensten Nationen Salomo sein Absehen „auf eine symbolische Vorausdarstellung des Reiches Christi“ gerichtet habe [S. 169], u. s. f.).

H. A. Hahn, das Hohelied von Salomo, übersetzt und erklärt, Bresl. 1852 (erklärt das Hohelied für eine dramatisch eingekleidete, in sechs Akten verlaufende Darlegung des Grundgedankens, daß „das Königthum Israels berufen sei, im Dienste Gottes das Heidenthum mit den Waffen der Gerechtigkeit und der Liebe endlich zu überwinden und in die Friedensruhe der Liebesgemeinschaft mit Gott wieder zurückzuführen“. Hienach wäre also Sulamith Repräsentantin des Heidenthums, und zwar speziell des japhetischen Heidenthums; ihre jüngere Schwester aber K. 8, 9 ff. entspräche dem letztlich auch noch zu bekehrenden hamitischen Heidenth.).

G. Hoelemann, Die Krone des Hohenlieds, Leipz. 1856 (nähert sich zumeist der Hengstenberg'schen Auffassung, nur daß er allzu spezielle Ausdeutung des Einzelnen vermeidet und für unstatthaft erklärt — vgl. u., S. 26).

c. Die politisch- oder volksgeschichtlich-mystische Deutung

(von der vorigen Deutung hauptsächlich dadurch verschieden, daß sie unter der Braut nicht die Kirche, sondern den Gottesstaat des A. Bds. versteht, sich also wieder mehr der jüdisch-allegorischen Auslegung nähert).

Augustinus, de Civit. Dei l. XVII, c. 8. 13. 20 (ed. Bened. Tom. VII, p. 714 ss.) bezieht das Verhältniß der beiden Liebenden auf den Gottesstaat im A. Bd. und seine Schicksale).

Luther, Brevis enarratio in Cantica canticorum, Opp. ed. Erlang. vol. XXI, (erklärt — abweichend von manchen anderen Aeußerungen, worin er der gewöhnlichen dogmatisch-mystischen Deutung beipflichtet — die Braut für den alttest. Gottesstaat Israel zur Zeit seiner höchsten Blüthe und das Ganze für ein Loblied Salomo's auf dieses sein Reich. „Est enim encomium politiae, quae temporibus Salomonis in pulcherrima pace floruit. Quemadmodum enim in S. Scriptura, qui scripserunt cantica de rebus a se gestis ea scripserunt*), sic Salomon per hoc poëma nobis suam politiam commendat, et quasi encomium pacis et praesentis status reipublicae instituit, in quo gratias Deo agit pro summo illo beneficio, pro externa pace, in aliorum exemplum, ut ipsi quoque sic discant Deo gratias agere, agnoscere beneficia summa, et orare, si quid minus recte in imperio acciderit, ut corrigatur“

---

*) Er denkt hier an Mose als Dichter von 2 Mos. 15; an Debora Richt. 5; an Hanna, 1 Sam. 2 2c.

[p. 278]. „....Constituit Deum sponsum et populum suum sponsam, atque ita canit, quantopere Deus populum illum diligat, quot et quantis beneficiis eum afficiat et cumulet, denique ea benignitate et clementia eundem complectatur ac foveat, qua nullus unquam sponsus sponsam suam complexus est ac fovit“ [p. 276].*)

Leonh. Hug, „Das Hohelied in einer noch unversuchten Deutung“, 1813; und: „Schutzschrift für seine Deutung des Hohenliedes und desselben weitere Erläuterung“, 1815 (erblickt in der Braut das Zehnstämmereich, in dem Bräutigam den als Salomo bezeichneten König Hiskia von Juda, in den Brüdern Sulamiths K. 8, 8. 9 einen Theil der Glieder des Hauses Juda, in dem Ganzen eine in idyllische Form gekleidete Darstellung der Sehnsucht des Zehnstämmereichs nach Wiedervereinigung mit Juda, welcher aber jene „Brüder“ entgegen seien. Vgl. gegen diese, nur von Herbst in Welte's Einl. in's A. T. gebilligte allegorische Deutung: Ewald, S. 40.

Kaiser, „Das Hohelied, ein Collectivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemia, als die Wiederhersteller einer jüdischen Verfassung in der Provinz Juda“, 1825 (eine eigenthümliche politisch-allegorische Deutung, die schon an der Unhaltbarkeit ihrer zeitgeschichtlichen Unterlage scheitert, ganz abgesehen von ihren sonstigen Künsteleien und Willkürlichkeiten).

Rosenmüller, „Ueber des Hohenliedes Sinn und Auslegung“, in Keils und Tzschirners Analekten Th. I, St. 3, 1830 (sucht die altjüdisch-allegorische Deutung des Gedichts auf das Verhältniß Jehovah's zu seinem Volke neu zu begründen, unter Verweisung auf die von Jones: „On the mystical poetry of the Persians and Hindoos“ [in den Asiatic Researches, vol. III] hervorgehobene Analogie mit der Gitagovinda und den religiösen Poesien der Schufi's — welche Analogie aber doch mehr nur eine scheinbare ist und für das viel ältere Hohelied nichts beweist; vgl. Ewald, S. 38 ff; Delitzsch, S. 66 ff.).

d. Die prophetisch-mystische oder chronotaktische Deutung

(Betrachtung des Hohenliedes als einer Weißagung auf die Entwicklung der Kirche nach ihren einzelnen Perioden, als einer Art von Apokalypse also, oder als eines prophetischen Compendiums der Kirchen- und Ketzerhistorie).

Aponius, Expositio in Cant. ll. VI (aus dem 7. Jahrh.; faßt das Hohel. als fortlaufendes Gemälde der Offenbarungsgeschichte von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht).

*) Seinem eignen Geständniß zufolge lehnte sich Luther bei dieser eigenthümlichen Erklärung an Kaiser Maximilians Theuerdank an, sowie an ähnliche carmina amatoria principum, quae vulgus accipit de sponsa aut amica cantata, cum tamen politiae et populi sui statum his depingant.“ — Gegen die gewöhnliche kirchlich-allegorische Deutung „de conjunctione Dei et synagogae“ polemisirt er eifrig, und sagt am Schlusse zur Rechtfertigung seines neuen Deutungsversuches: „quod si erro, veniam meretur primus labor. Nam aliorum cogitationes longe plus absurditatis habent.“

Nikolaus de Lyra, Postilla in universa Biblia (findet in K. 1—6 die Geschichte Israels von Mose bis auf Christum, in K. 7 u. 8 die der Christenheit bis auf Konstantin dargestellt).

G. Eberus, Jacob de Valentia rc. (s. über diese und andere Vertreter der chronotaktischen Deutung vor Coccejus: Delitzsch, S. 56 f.).

Joh. Coccejus, Cogitationes de cantico canticorum Salomonis, Opp. ed. Amstel. 1673, T. II (findet K. 6, 9 den Kampf der Guelfen und Ghibellinen; K. 7, 5 [in der Vergleichung der Augen der Braut mit den Teichen bei Hesbon] die thränenreiche Kirche des 15. Jahrhdts. als der Zeit mühsamen Ringens nach Kirchenverbesserung durch die großen reformatorischen Concilien; K. 7, 6 ff. Luthern im Kampfe mit der entarteten Curie des 16. Jahrhdts.; K. 7, 11 die Gefangennahme des Kurfürsten Johann Friedrich bei Mühlberg rc. rc.).

Groenewegen, Gulich, Reinhard u. a. Coccejaner (schließen sich eng an den Vorigen an; so auch wenigstens theilweise:)

Joh. Marck, in Cant. canticorum Salomonis commentar., Amstel. 1703.

Casp. Heunisch, (luth.) Commentarius apocalypticus in Cant. canticorum, 1688 (findet, ähnlich wie schon Coccejus, im Hohenliede sieben Perioden der Kirche dargestellt, die den 7 apokalyptischen Briefen entsprechen und wovon die siebente, in K. 8 geschilderte, erst mit dem J. 2060 n. Chr. beginnen werde).

G. F. G. Goltz, Das Hohelied Salomonis, eine Weißagung von den letzten Zeiten der Kirche Jesu Christi; Berl. 1850 (betrachtet im Interesse irvingianischer Spekulation, das Hohelied als ein prophetisches Buch, das die letzten Schicksale der Kirche, „kurz vor, während und nach der zweiten Zukunft Christi“ schildere und demgemäß z. B. in K. 3 den Wiederaufbau der ursprünglichen apostolischen Gemeindeverfassung beschreibe, rc.).

e. Die mariologisch-mystische Deutung

(Auffassung der Sulamith als eins mit Maria der Gottesmutter).

Ambrosius, Sermo de virginitate perpetua S. Mariae, Opp. ed. Paris. 1642, T. IV (deutet, außer der „verschlossenen Pforte“ Ezech. 44 auch viele Stellen des Hohenliedes, namentlich die vom „verschlossenen Garten“ und der „versiegelten Quelle“ K. 4, 12, auf die ewig jungfräuliche Maria).

Rupert v. Deutz, in Cant. canticorum ll. VII (führt das von Ambrosius Angedeutete in fortlaufender Exegese des ganzen Buches durch).

Dionysius Carthusianus, Guilielmus Parvus, Michael Ghislerius, Salmeron (beziehen nach der hermeneutischen Regel des triplex sensus jede Aussage des Hohenliedes über die sponsa 1) auf die Kirche, 2) auf die einzelne gläubige Seele, 3) auf die hl. Jungfrau).

Cornelius a Lapide, Commentarii in V. T., Venet. 1730 ff. (wie die Vorigen, nur daß er die Deutung auf die hl. Jungfrau als den sensus principalis geltend macht).*)

*) Verwandt mit dieser mariologischen Deutung ist die von Leo Hebräus (de amore dial. c. 3), von J. G. Rosenmüller (Scholia in V. T.) und andeutungsweise auch

f. Die hieroglyphisch=mystische Deutung (Auffassung der Bildersprache des Hohenlieds als Frucht einer Geheimlehre oder hieroglyphisch=ägyptischen Weisheit Salomo's).

v. Pufendorf (Vicepräsident), „Umschreibung des Hohenliedes, oder die Gemeine mit Christo und den Engeln im Grabe"; herausg. von Runge, 1776 (Gegenstand der Schilderung soll die Gemeinschaft der Gläubigen A. und N. Bds. mit dem Grabe und Tode des Heilands sein, wobei aber zugleich auch ihr Verlangen nach seiner Erscheinung dargestellt und die Zukunft der Kirche bis zur allgem. Auferstehung prophetisch vorgebildet werde. Die „Jungfrauen" (עֲלָמוֹת) K. 1, 3; 6, 8 ꝛc. sollen die „im finstern Grabe verschlossenen, auf das Licht harrenden reinen und keuschen Seelen" sein, weil ihr Name von עלם „verborgen sein" herkomme, ꝛc. ꝛc.).

Kistemaker (kath. Geistlicher), Cantic. canticorum illustratum ex hierographia orientali, 1818 (in der Methode mit dem Vorigen, im Resultate jedoch mit der gewöhnlichen synagogalen und kirchlichen Auslegung, wonach die Braut die Gemeinde Gottes ist, übereinkommend).

§. 6. Fortsetzung.

b. Die profan=erotischen oder einseitig zeitgeschichtlichen Deutungen.

Daß schon von den ältesten christlichen Erklärern Manche das Hohelied als ein weltliches Liebesgedicht auffaßten, welches üppige wollüstige Bilder male, bezeugt Bischof Philastrius von Brescia († um 390), der diese Ansicht als eine der Häresien seiner Zeit in seinem Ketzerverzeichnisse aufführt. Theodoret († 457), der die nämliche Meinung bekämpft, zählt bereits mehrere Modifikationen derselben auf. Nach der einen sollte Sulamith irgend eine Braut oder Kebsfrau Salomo's, nach der andern die Tochter Pharao's 1 Kön. 3, 1, nach wieder einer anderen sogar Abisag von Sunem sein. Unter den Vertretern dieser profan=erotischen Exegese hatte Theodoret ohne Zweifel auch Theodorus von Mopsuestia († 429) im Auge, den bekannten Vertreter einer streng=buchstäblichen Schriftauslegungsmethode im Sinne der freien antiochenischen Theologie, dem einer seiner späteren Gegner, Leontius v. Byzanz, vorwarf, er habe das Hohelied „libidinose pro sua mente et lingua meretricia" ausgelegt, und dessen Commentar daher sammt seinen übrigen Werken durch die fünfte ökumenische Synode unter Kaiser Justinian (553) mit kirchlichem Anathem belegt wurde und in Folge hievon verloren gegangen ist.

von Delitzsch (Hohelied S. 65 ff.) versuchte Auffassung der Sulamith als der hypostatischen Weisheit — womit sich wiederum die der Rabbinen Mose ben Tibbon, Immanuel ben Salomo ꝛc. von Sulamith als dem intellectus materialis nahe berührt (vgl. oben S. 17).

— Nachdem während des Mittelalters diese profane Erklärungsweise ganz, auch bei den Theologen des Judenthums, geschwiegen hatte,*) wagte im Reformationszeitalter zuerst wieder der reformirte Humanist Sebastian Castellio (1544), das Gedicht für ein „colloquium Salomonis cum amica quadam Sulamitha" zu erklären und um dieses seines angeblich rein weltlichen Charakters willen seine Verbannung aus dem biblischen Kanon zu fordern, was freilich seine alsbaldige Verbannung aus Genf auf Betrieb Calvins zur Folge hatte. In seine Fußstapfen traten im folg. Jahrhdt. theilweise wenigstens Hugo Grotius, der die Berechtigung typisch= und allegorisch=messianischer Deutung neben der buchstäblichen zwar theoretisch zugestand, in der That aber bei einseitig buchstäblicher und ziemlich profaner Deutung stehen blieb, und Richard Simon, der bekannte freisinnige Oratorianer, dem das Buch als eine Blumenlese ordnungs= und zusammenhangsloser Gedichte erotischen Inhalts erschien, — während Andere weiter gingen und bald vor dem Lesen des Buches als einer für die Sittlichkeit nachtheiligen Schrift warnten (Simon Episcopius), bald ein bloßes Idyll, eine Ekloge mit plumpen Vergleichungen ähnlich denjenigen Polyphem's in Ovids Metamorphosen, darin erblicken zu müssen meinten (Joh. Clericus). Das 18. Jahrhdt. brachte dann, bald nach Semlers und J. D. Michaelis Versuchen, die Unmöglichkeit allegorischer oder überhaupt geistlicher und messianischer Auffassung auf kritischem Wege darzuthun, den Beginn jenes von Lessing und Herder eingeleiteten Zersplitterungs= und Zerbröckelungsverfahrens (s. §. 1, Anm. 2), gleicherweise wie die von J. C. Jacobi, v. Ammon, Keller u. A. angebahnte modern=dramatische Auffassungsweise, beide auf der Voraussetzung eines entschieden weltlich=erotischen Inhalts des Buches ruhend und beide durch zahlreiche wissenschaftliche und unwissenschaftliche Vertreter bis herab auf die jüngste Zeit kultivirt und verschiedentlich fortgebildet. Wie denn namentlich innerhalb der dramatischen Auffassungsweise neben der Annahme einer einfacheren Handlung mit nur Einem Liebesverhältnisse (so besonders Weißbach) verschiedene Hypothesen complicirterer Art hergehen, wonach entweder zwei (Umbreit, Ewald ꝛc., überhaupt die Meisten) oder gar drei Paare von Liebenden (Hitzig, Renan) die Bühne betreten sollen.

*) Doch könnte der von Kimchi in seinem Commentar wegen der Behauptung, das Hohelied sei ein von dem jungen Salomo gedichtetes weltliches Liebeslied, bekämpfte Gegner möglicherweise ein Rabbine des früheren Mittelalters sein. Vgl. Eichhorn, Repertorium Th. 12, S. 283.

Spezielle Literaturangaben.

I. Aeltere profan-erotische Ausleger

(bis um die Mitte des 18. Jahrhdts., sämmtlich von der einfachen Annahme ausgehend, daß das Gedicht nur Ein Liebesverhältniß, das zwischen Salomo und Sulamith nämlich, besinge).

Theodorus v. Mopsuestia (s. über seinen leider ganz verlornen Commentarius in Cant. canticorum: Leontius v. Byzanz: adversus Nestorianos et Eutychianos, in Gallandii Bibliotheca Patrum T. XII, und vgl. die Monographien von Sieffert [1827], Fritzsche [1836], Klener u. A.).

Sebast. Castellio, Psalterium reliquaque sacrarum literarum carmina cum argumentis et brevi locorum difficiliorum declaratione, Basil. 1547 (erstrebt überhaupt Einkleidung des Inhalts der Hl. Schrift in ein möglichst klassisches und gedrechseltes Latein, setzt deshalb überall res-publica für Ecclesia, heroës f. sancti, genius für angelus, Phoebus für sol; Jupiter oder gar Gradivus, Armipotens für Deus, lotio für baptismus ꝛc., und bedient sich insbesondere beim Hohenliede eines süßlich tändelnden und weichlichen Ausdrucks, um den erotischen Inhalt zu charakterisiren, z. B. K. 1, 14 f: „Mea columbula ostende mihi tuum vulticulum. Fac ut audiam tuam voculam, nam et voculam venustulam et vulticulum habes lepidulum; K. 2, 15: „Capite nobis vulpeculas, vinearum vastatriculas“, etc. — Schon in Genf, kurz vor seiner Exilirung, hatte er neben Hohelied K. 7, 1 in seine Bibel die Worte notirt: „Sulamitha, amica Salomonis et sponsa“ und gegenüber Calvin mündlich erklärt: „que Salomon, quand il fit le chapitre VII, était en folie et conduit par mondanité et non par le Saint Esprit“ — weshalb Calvin ihm ohne Weiteres die Ansicht schuldgab, das Hohelied sei ein „carmen obscoenum et lascivum, quo Salomo impudicos suos amores descripserit.“ — Vgl. auch seine vollständ. lat. Bibelübersetzung: Biblia V. et N. T. ex versione Seb. Castalionis c. ejusd. annotatt. Basil., ap. Oporin., 1551 u. ö., sowie: Seb. Castalionis defensio suarum translationum Bibliorum, Bas. 1562; endlich die Biographie von Jac. Mähly, Bas. 1863).

Hugo Grotius, Annotationes in V. T., Par. 1664 (erklärt das Hohelied für ein idyllenartiges carmen nuptiale, darstellend den „garritus conjugum inter se, Salomonis et filiae regis Aegypti, interloquentibus etiam choris duobus tam juvenum quam virginum, qui in proximis thalamo locis excubabant.“ „Nuptiarum arcana“, sagt er weiter, „sub honestis verborum involucris hic latent: quae etiam causa est, cur Hebraei veteres hunc librum legi noluerint nisi a jam conjugio proximis“. Außer dem sensus literalis sei auch der allegoricus und typicus gehörig zu berücksichtigen — eine Regel, die er aber gerade bei den entscheidenden Hauptstellen fast ganz unbeobachtet läßt. — Vgl. das noch kühnere und offnere Auftreten des S. Episcopius in seinen Institutiones theologiae).

Richard Simon, Histoire critique du V.T., 1685, vol. I, c. 4 (das Hohelied eine Sammlung erotisch-idyllischer Lieder ohne Ordnung und Einheit).

Joh. Clericus, Commentarius in V. T., Tubing. 1733 ff.

II. Neuere und neueste seit der Mitte des 18. Jahrhdts.

a. Die Begründer der modernen profan-erotischen Auffassung

(zunächst nur bei allgemeineren negativ-kritischen Resultaten stehen bleibend).

Joh. Salomo Semler, „Kurze Vorstellung wider die neue Paraphrasin über das Hohelied“, 1757, und: „De mysticae interpretationis studio hodie parum utili“ 1760.

Joh. Dav. Michaelis, in Rob. Lowth praelectiones de S. poesi Hebraeorum notae et epimetra, Goetting. 1758; ed. II, 1768 s. (verwirft, ja verspottet die allegorische Auslegung sowohl der Kirche wie der Synagoge; hält das Gedicht für ein rein irdisches Liebeslied, meint indessen den Anstoß, daß ein solches im Kanon stehe, damit mildern oder beseitigen zu können, daß er den erotischen Inhalt, statt de sponso sponsaque ante nuptias, vielmehr von den „casti conjugum amores“ zu verstehen sucht. In der „Neuorientalischen und exeget. Bibliothek, Th. IV, 1788, bekennt er, sich lieber an die Erklärung der Apokalypse als die des Hohenlieds wagen zu wollen, und in seiner „Deutschen Uebersetzung des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte“ 1769 ff. läßt er dasselbe ganz weg).

b. Die Zerstückelungsversuche oder Fragmentenhypothesen

(das Hohelied ein Conglomerat erotischer Lieder und Liederbruchstücke).

J. Th. Lessing, Eclogae regis Salomonis, Lips. 1777 (vergleicht die angeblichen Idyllen des Hohenliedes denjenigen Theokrits und Virgils).

J. G. Herder, „Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande“, 1778 (erklärt die im Hohenliede geschilderte Liebe für eine wesentlich reine, unschuldige, der Liebe Adams und Eva's, so lange sie noch nackt und schuldlos im Paradiese gingen, zu vergleichende, und tadelt die profane Betrachtungsweise gleichermaßen wie die allegorische Deutung als Heuchelei und Mangel an sittlicher wie ästhetischer Reinheit. Vgl. Umbreit, in Herzogs Real-Enc. VI, S. 215: „Die ganze Lilienreinheit und der volle Wohlgeruch des Liedes ist in seine mit- und nachfühlende Dichtung hineingezogen, und gerade das Helldunkel, was man sonst dem außerordentlichen Manne zum Vorwurfe macht, ist hier dem Ausleger zum Vortheil geworden; der morgenröthliche Schein, der über dem Liede selber sich verbreitet, schwebt auch über seiner Erklärung und verleiht ihr den eigenthümlichsten Reiz und Zauber. Selbst seine sinnige und zarte Zergliederung des Ganzen in einzelne nur im Hauche der Liebe zusammenklingende Stimmen derselben gehört mit dazu, wenn wir hier auch nicht beistimmen können“, ꝛc.).

J. G. Eichhorn, Einleitung in's A. T. Bd. III, Leipz. 1780 ff. (stimmt Herders ästhetisch-sublimi-

render und kritisch-zerpflückender Ansicht in allem Wesentlichen bei; ebenso Hufnagel in Eichhorns Repertorium VII, 199; Paulus u. Velthusen ebendas. XVII, 108 ff. [s. oben §. 1, Anm. 1]; Jahn, Einl. in's A. T. II, S. 816 ff; Pareau, Institutio interpretis V. T., p. 559; de Wette, Einleitung in die kanon. und apokryph. Büch. des A. T., Berl. 1817 u. ö.; Augusti, Grundriß einer hist.-krit. Einl., 1806. 1827).

J. F. Kleuker, Sammlung der Gedichte Salomo's, sonst das Hohelied genannt, 1780 (reproduzirt die Herder'sche Ansicht mit geringen Modifikationen, nur etwas gelehrter und gründlicher; vgl. §. 1, Anm. 1).

J. Chr. Döderlein, Salomo's Prediger und Hoheslied, neu übersetzt mit Anmerkungen, 1784; 2. Ausg. 1792 (schließt sich ebenfalls auf's engste an Herder an).

Velthusen, „Der Schwesternhandel, eine morgenländische Idyllenkette", 1786, und: „Amethyst; Beitrag hist.-kritischer Untersuchungen über das Hohelied," Braunschw. 1786; desgleichen: Cantilena cantilenarum Salomonis duplici interpretatione illustrata, Helmst. 1786.

J. F. Gaab, Beiträge zur Erklärung des sog. Hohenliedes und der Klagelieder. Tüb. 1795 (das Hohelied eine „Anthologie" erotischer Lieder).

Justi, Blumen alt-hebräischer Dichtkunst, Gießen 1807.

J. C. Döpke, Philologisch-kritischer Commentar zum Hohenliede Salomo's, Leipz. 1829 (hält dafür, daß die das Hohelied bildenden Lieder, „von denen manche verstümmelt erscheinen, ursprünglich gar nicht zusammen abgefaßt und schriftlich überliefert sind, sondern bei verschiedenen Gelegenheiten gedichtet, vielleicht im Munde des Volkes fortgepflanzt und nachher zusammengestellt wurden." -- Vgl. dagegen die Rezension Umbreits, Stud. und Krit. 1829, II).

Ed. Isid. Magnus, Kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohenliedes Salomo's, Halle 1842 (statuirt nicht weniger als 20 verschiedene Lieder und Liedfragmente im Umfange des Gedichts; vgl. schon §. 1, Anm. 2, sowie Delitzsch, S. 2 ff.)

Heiligstedt, im Maurer'schen Commentarius grammaticus criticus in V. T. IV, 2, 1848 (hält das Ganze für eine Zusammenstellung von 12 erotischen Liedern zu einem Idyll; vgl. §. 1., Anm. 3).

Rebenstein, Das Lied der Lieder, 1834.

Dan. Sanders, Das Hohelied Salomonis, Leipz. 1866 (vgl. über diesen modern-jüdischen Auslegungsversuch, sowie über den vorigen, der ihm als Grundlage und Vorbild dient, §. 1, Anm. 2, sowie Delitzsch, S. 6 f.).

C. W. Loßner, Salomo und Sulamith, die Blumen des Hohenlieds zu einem Strauße gebunden, Leipz. 1851 (vgl. ebenfalls §. 1, Anm. 2.).

c. Die modern-dramatische Auffassung.

(Das Hohelied ein erotisches Drama mit zweien oder mehreren Hauptpersonen, also entweder mit einfacherer oder — vermöge der Annahme mehrerer Liebesverhältnisse — complicirterer Handlung).

J. C. Jacobi (Prediger zu Celle), Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohelied, 1771. (Das Ganze ein wenn auch nicht streng-dramatisch, doch dialogisch gehaltenes Loblied auf die eheliche Treue, würdig eines heiligen Dichters und lehrreich und heilsam für die Zeiten Salomo's und seiner Nachfolger. — „Sulamith wird, ihrer Schönheit wegen, mit ihrem Manne, den man durch Güte zu einer Ehescheidung bewogen [!], an Salomo's Hof gebracht; und indem man sie von der Seite ihres Mannes etwas wegführt und ihr Wein anbietet, naht der König und will sie küssen. Sulamith erschrickt und ruft ihrem Manne zu: er will mich küssen!", u. s. f. — Der ganze Versuch überhaupt ziemlich plump und unbeholfen).

J. W. Fr. Hezel, Neue Uebersetzung und Erklärung des Hohenlieds. 1777.

Chr. Fr. v. Ammon, Salomo's verschmähte Liebe oder die belohnte Treue. Leipz. 1795 (zugleich wichtig wegen des Versuchs, das Gedicht als streng einheitliches melodramatisches Ganzes zu erweisen).

K. Fr. Stäudlin, über das Hohelied, in Paulus Memorabilien, St. 2, S. 178 ff. (läßt ähnlich wie Jakobi, nur feiner und geschickter, auch Sulamiths ländlichen Geliebten die Bühne mitbetreten und theilt ihm einen ziemlichen Antheil an der Handlung zu, besonders von K. 6 an).

K. Fr. Umbreit, Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande, Gött. 1820; 2. Aufl. 1828; und: Erinnerung an das Hohelied, 1839. (strebt nach möglichster Vereinfachung der Fabel und zugleich nach ethischer Idealisirung des Inhalts im Anschlusse an Herders ästhetische Auffassung; erklärt übrigens K. 8, 8—14 für einen unächten Zusatz).

H. Ewald, Das Hohelied Salomo's übersetzt mit Einl., Anmerkungen ꝛc. Gött. 1826; vgl. die poet. Bücher des A. Ts. I, 1839; 2. Aufl. u. d. Tit.: „Die Dichter des A. Bds." ꝛc. 1866. (s. oben §. 3, Anm. 1 u. 2).

Köster, über das Hohelied, in Pelts Theol. Mitarbeiten Jahrg. 1839, H. 2.

Bernhard Hirzel, Das Lied der Lieder oder der Sieg der Treue, übersetzt und erklärt. Zürich 1840. (schließt sich im Wesentlichen an Ewald an, dessen Auffassung er an einzelnen Stellen zu berichtigen sucht).

Fr. Böttcher, Die ältesten Bühnendichtungen, Leipz. 1850; vgl. Exeget.-krit. Aehrenlese z. A. T. 1849, S. 80 ff., und: Neue exeget.-krit. Aehrenlese, III. Abth. 1865, S. 76 ff. (erklärt das Hohelied für „einen Singspieltext eines im Reiche Israel um 950 v. Chr. zur Aufführung gekommenen, gegen das Salomonische Königshaus und seine dem Familienleben bedrohliche Haremssitte gerichteten, mit Handlung und kurzer Stegreifrede in der Weise indischer, chinesischer und schon altitalischer Dramen dargestellten Volksbühnenspiels"; läßt, um dem Ganzen einen möglichst burlesken derb-volksthümlichen Charakter zu geben, den Hirten von K. 1, 15 an mehrmals in den königlichen Harem eindringen [1, 15 ff; 4, 7 ff; 7, 12 ff.], seinen Begleitern K. 5, 1 die Hochzeitsspeisen und -getränke zum Besten geben, und ihn letztlich K. 7, 12 ff. mit seiner Geliebten davongehen, ohne daß der König etwas dawider thut ꝛc. — vgl. §. 2, Anm. 1).

G. M. Rocke, Das Hohelied, Erstlingsdrama aus dem Morgenlande, oder Familiensünden und Liebesweihe. Ein Sittenspiegel für Brautstand und

Ehe. Halle 1851. (erklärt einen großen Theil der einzelnen Auftritte des Gedichts für Traumgesichte, die theils unmittelbar [durch Geistererscheinungen] dargestellt, theils nachträglich erzählt wurden [so z. B. 2, 8—17; 3, 1—5; 5, 2—6, 3]; faßt andere Abschnitte, wie 5, 8 ff; 6, 11 ff., als Rhapsodien der romantisch-schwärmenden Phantasie Sulamiths, ꝛc.).

E. Meier, Das Hohelied ꝛc., Tübingen 1854 (kehrt zu der einfacheren und maßvolleren Auffassung Ewalds zurück).

F. Hitzig, Das Hohelied erklärt, im „Kurzgefaßten exeget. Handb. zum A. T., 16. Lieferung, Leipzig 1855 (läßt außer Sulamith und ihrem ländlichen Geliebten — vgl. §. 2, Anm. 1. — auch Salomo's Gattin [z. B. 3, 6—11; 4, 16 ff.] und eines seiner Kebsweiber [7, 2—11] redend und handelnd auftreten, gestaltet also überhaupt die Fabel so complicirt als nur möglich).

E. F. Friedrich, Cantici canticorum Salomonis poetica forma, 1855, und: „Das sogen. Hohelied Salomonis, oder vielmehr das pathetische Dramation „Sulamith" parallelistisch aus dem Hebr. übersetzt" [Abdruck aus der altpreußischen Monatsschrift], Königsberg 1866 (sucht mit minutiöser Sorgfalt den kunstvollen Bau des dramatischen Ganzen in's Einzelne hinein zu zergliedern, indem er 4 Akte mit 10 Scenen und 160 Versglieder oder Kettenglieder [catellas] unterscheidet; mischt dabei vieles Spielende und Ungehörige ein, ohne dem theologischen Charakter des Gedichtes irgendwie gerecht zu werden).

J. G. Vaihinger, Der Prediger und das Hohelied rhythmisch übersetzt und erklärt. Stuttg. 1858 (lehnt sich zumeist an Ewalds Ansicht an, jedoch mit kritisch selbständiger Haltung).

Fr. Ed. Weißbach, Das Hohelied Salomo's übersetzt, erklärt und in seiner kunstreichen poet. Form dargestellt. Leipz. 1858 (vereinfacht mittelst schärfer, gründlicher Kritik der übrigen erotisch-dramatischen Auffassungen die Handlung des Stückes dahin, daß er dieselbe sich lediglich auf Ein Liebesverhältniß, zwischen Salomo und Sulamith beziehen läßt, dabei aber die Thatsächlichkeit dieses Liebesverhältnisses leugnet [vgl. §. 4, Anm. 2] und im Zusammenhange damit auch das Vorhandensein einer tieferen ethischen Idee und einer typisch-messianischen Bedeutung des Gedichtes negirt).

Ernest Renan, Le cantique des cantiques, traduit de l'Hébreu, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poëme. Paris 1860; 2. édit. 1861 (nähert sich am meisten den Ansichten Böttchers und Hitzigs, nur daß er sie in seiner Weise phantastisch umbildet, und so ein romantisch-sentimentales Schäferstück herausbekommt, dem selbst ein Ballet [K. 7, 2 ff: »Une danseuse du Harem"] eingelegt ist. Vgl. §. 2, Anm. 1).

§. 7. Schluß.

c. Die heilsgeschichtliche oder typisch-messianische Auffassung.

Die beiden bisher betrachteten Hauptauffassungsweisen des Hohenlieds, die rein allegorische wie die einseitig zeitgeschichtliche, haben nicht blos den bedenklichen Umstand gegen sich, daß in der speziellen Ausgestaltung der Ansichten ihrer Vertreter von der frühesten Zeit an bis herab auf die Gegenwart das größte Schwanken herrscht und daß keine dieser Ansichten sich auf den ersten Blick als allseitig zutreffende Lösung des Räthsels empfiehlt: sie tragen auch beide seltsame und unerweisliche Voraussetzungen in den Text des Gedichtes ein, die mit der inneren wie äußeren Eigenthümlichkeit desselben in entschiedenem Widerspruche stehen. Die allegorische Deutung, wie sie auch im Einzelnen abgewandelt auftreten mag, setzt die innerlich unbegreifliche und unwahrscheinliche, ja monströse Thatsache voraus, daß mit dem „König Salomo" des Liedes nicht der historische Herrscher dieses Namens, sondern ein gleichnamiges himmlisches Urbild, ja im Grunde kein Anderer als Jehovah selbst gemeint sei, und verwickelt dann weiter, bei der speziellen Ausdeutung z. B. der 60 Königinnen und 80 Beifrauen dieses himmlischen Salomo, nicht minder seiner Mutter, seiner Sänfte und Krone ꝛc., sich in unüberwindliche Schwierigkeiten; wozu noch außerdem der bedenkliche Umstand kommt, daß wo sonst die Bildersprache des A. Ts. das Verhältniß Jehovah's zu Israel als Ehe oder Brautschaft symbolisirt, gerade die Braut im wenigst günstigen Lichte dargestellt, ja meistens als Hure geschildert erscheint (so besonders bei Hosea, Jeremia, Ezechiel — vgl. oben §. 4, S. 12), während im Hohenliede das direkte Gegentheil hievon der Fall ist. Die profan-zeitgeschichtliche Deutung aber sieht sich nicht nur zu mannichfachen künstlichen Hypothesen und Hülfshypothesen gedrängt, namentlich zur Einführung von 1, 2, 3 oder mehreren Nebenpersonen, deren Eintritt in die Handlung durch Nichts im Texte indicirt und die, wie besonders der „Hirt" oder „Schäfer", gleich Spukgeistern plötzlich und unvermittelterweise introduzirt werden: — sie läßt es auch gänzlich unerklärt, wie das rein weltliche Liebesgedicht, in welchem Salomo so äußerst unvortheilhaft als Verführer weiblicher Unschuld dargestellt sein soll, Aufnahme in den biblischen Kanon zu finden vermochte, und zwar dies unter einer Ueberschrift, die ihm gerade Salomo's, des großen königlichen Sängers und Weisen, Namen mit empfehlenden Nachdruck voransetzte (vgl. §. 1 u. 3)! Gegen die allegorische oder direkt-messianische Auffassung zeugen die allzu irdischen, ja sündig-menschlichen Farben, mit welchen Salomo, der historische Salomo des 1. Buchs der Könige, als der Held des Stückes gezeichnet erscheint. Gegen die einseitig zeitgeschichtliche Deutung mit ihrer direkt anti-salomonischen, und ebendarum auch anti-messianischen Tendenz spricht, daß Salomo's Beharren bei seinen ehebrecherischen Absichten und polygamischen Gelüsten

gegenüber Sulamiths Unschuld sich durch keine einzige entscheidende Beweisstelle als zum Objekte des Stücks gehöriger Sachverhalt darthun läßt, daß vielmehr einer unbefangenen Exegese er und kein Anderer als Sulamiths Geliebter, und Zurückführung Seiner von den falschen Höhen der üppigen Haremssitte auf den sittlich lauteren und unantastbaren Standpunkt der ehelichen Keuschheit, Liebe und Treue als der wahre Gegenstand der dramatischen Schilderung erscheint.

Da mit dieser ebenso einfachen als würdigen Auffassung, wie §. 4 bereits kürzlich angedeutet worden und wie die Auslegung des Gedichtes im Einzelnen näher zu zeigen haben wird, die typische Beziehung des in dem Stücke geschilderten Liebesverhältnisses auf Christum und die Kirche auf das ungezwungenste und gleichsam wie von selbst in Verbindung tritt, so läßt sich dieselbe als die typisch-messianische oder — da jedem Momente der Heilsgeschichte eine typisch vorwärts- und aufwärts-deutende Kraft schon an sich und mit innerer Nothwendigkeit eigen ist — als die heilsgeschichtliche Auffassung bezeichnen. Versuche zu ihrer Begründung und Durchführung sind vielleicht schon hie und da in der alten Kirche gemacht worden, zumal da neutestamentliche Stellen, wie vor allem Christi Ausspruch über Sich als einen Höheren denn Salomo (Matth. 12, 42; vgl. Matth. 6, 28; Offenb. 3, 20) eben sie, und nicht etwa die allegorische oder direkt-messianische Deutung vorzugsweise nahe zu legen scheinen mußten. Doch wird die bei weitem überwiegende, ja bald zu ausschließlicher Herrschaft gelangte Neigung der Kirchenväter, sich unmittelbar und sofort in den geistlichen Sinn zu stürzen, jeden Versuch zu gleichzeitiger Geltendmachung eines historischen Sinnes schon in der Geburt erstickt und mit dem gleichen Anathem belegt haben, wie die wahrscheinlich ganz profan-erotische Deutung Theodors v. Mopsuestia. Erst nach dem Mittelalter traten daher zahlreichere und bedeutendere Versuche zur Vereinigung der zeitgeschichtlichen mit der tieferen geistlichen Deutung durch das Mittelglied des Typus hervor, und zwar Versuche nicht blos von der halben und äußerlich spielenden Art wie jener des Grotius (s. §. 6), sondern auch ernstlicher gemeinte und würdiger gehaltene, wie vor Allem der des edlen spanischen Mystikers Luis de Leon († 1591), der freilich sein Abgehen von den breitgetretenen Pfaden der traditionellen Allegorese, sowie seine Wahl der spanischen Sprache zur Abfassung seines Commentars in den Kerkern der Inquisition verbüßen mußte, und weiterhin die ähnlichen der reformirten Ausleger Mercier, Lightfoot, Lowth, sowie des berühmten katholischen Kanzelredners und Historikers Bossuet. Die diesen früheren Vertretern der typischen Auffassung gemeinsame Voraussetzung, daß die Braut des Hohenliedes eine ägyptische Pharaostochter sei, hat noch v. Hofmann festzuhalten versucht, während Delitzsch und der ihm im Wesentlichen zustimmende Nägelsbach die wegen K. 7, 1 ohne Zweifel zu bevorzugende Fassung der Braut als eines israelitischen Landmädchens aus Sunem vertreten.

Spezielle Literaturangaben.

Luis de Leon (Ludovicus Legionensis), Cantar de los cantares — eine Uebersetzung und Erklärung des Hohenlieds in klassischem Spanisch, geschrieben um 1569. (Nach den von C. A. Wilkens, Fray Luis de Leon, S. 206 ff. gegebenen Auszügen und charakterisirenden Bemerkungen, läßt der Ausleger den mit gesundem ästhetischem Sinne und in frischer Naivetät aufgefaßten historischen Sinn überall zumeist hervortreten. „Nur an einigen Stellen wird der Schleier gehoben und als die im höchsten Sinne berechtigte Trägerin all der Attribute, womit die menschliche Liebe überhäuft wird, erscheint die Liebe Jehovah's zu seinem Volke, Christi zur Seele, der Gläubigen zum Herrn. Denn das edelste Abbild der göttlichen Liebe sei die reine menschliche. Aehnlich wäre das Streben zu einander, ähnlich Beginn, Nahrung, Entwicklung, Wirkung, Ziel; wie die irdische Schönheit der Schatten des ewig Schönen sei. So erklärt sich auch die Aufnahme des Buches in den Kanon. Der göttliche Geist habe in Herablassung zur menschlichen Schwachheit mit Bildern wirklicher, lieblicher, bekannter Dinge die geistlichen Schönheiten noch unbekannter Güter umhüllt. Wir sollten die Freude über das Ferne an der Freude lernen, die das Nahe gewähre, und uns so zu Ihm ziehen lassen, der uns über Alles liebe. — Als Thema des Buches betrachtet Fray Luis einfach „der Liebe Glück und Leid", beschrieben in Form eines Hirtengedichts, worin König Salomo als Hirt, seine Braut Sulamith, die ägyptische Königstochter, aber als Hirtin dargestellt sei. Ihre Liebe sei auf das feinste und vollendetste geschildert; in andern Liebesgedichten finde sich nur ein Schatten von Liebesempfindung und Glück, hier sei die Liebe in urbildlicher Vollkommenheit bis in die feinsten Züge ihres Wesens beschrieben. — Da die Inquisition zu Valladolid an dieser Bearbeitung des Hohenlieds theils wegen ihres Inhalts, theils weil sie spanisch geschrieben war, Anstoß nahm, so blieb sie ungedruckt, und Leon gab später, nachdem er fünf Jahre im Kerker geschmachtet, zu seiner völligen Rechtfertigung eine lat. Bearbeitung: „Fr. L. Legionensis in cantica canticorum Salomonis explanatio" [Salom. 1580] heraus, worin er neben dem historischen Sinn auch den geistlichen eingehender darlegte, und zwar in theils allegorischer, theils typischer Weise. Vgl. Wilkens, a. a. O., S. 317 ff.).

Jo. Mercerus (le Mercier), Commentarius in Job, Proverbia, Ecclesiast. et Cant. canticorum, 1573.

John Lightfoot, Harmonia, Chronica et Ordo Vet. Testamenti; Opera, Traj. ad Rh. 1699.

Rob. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae; Oxon. 1753. 1763 (prael. 30 ss.).

Jacques-Bénigne Bossuet, Libri Salomonis, Proverbia, Ecclesiastes, Cantic. canticorum, Sapientia Ecclesiasticus, cum notis etc. Paris 1693.

(Harmar), Materialien zu einer neuen Erklärung des Hohenliedes, vom Verfasser der Beobachtungen über den Orient. A. d. Engl. 2 Thle. 1778. 79 (deutet, ähnlich wie die Vorhergenannten, das Ganze als eine Verherrlichung der Hochzeit Salomo's mit einer ägyptischen Königstochter, läßt aber dabei den tieferen geistlichen Sinn fast ganz schwinden.

Salvador, Histoire des institutions de Moïse, T. II, Par. 1828 (ähnlich wie der Vorige).

J. Chr. K. v. Hofmann, Weißagung und Erfüllung I, 189 ff; Schriftbeweis II, 2, 370 ff. (vgl. schon oben §. 2, A. 1; §. 4, A. 1).

Franz Delitzsch, Das Hohelied untersucht und ausgelegt, 1851. (s. oben §. 2 u. 4).

Ed. Nägelsbach, in Reuters Allg. Repertorium der theol. Literatur, 1851, H. IV.

Schlottmann, s. gleich unten.

Monographische Beiträge zur Erklärung des Hohenlieds.

G. A. Ruperti, Symbolae ad interpretationem S. Codicis. Vol. I, fasc. 1. 2. Gotting. 1782.

P. Andr. van Kooten, Observationes ad nonnulla cantic. canticorum loca; dissertat., Utraj. 1774.

J. F. Neunhöfer, Versuch eines neuen Beitrags zur Erklärung des Hohenlieds. Leipz. 1775.

Anton, Salomonis carmen melicum ad metr. prisc. et mod. music. revocatum. Viteb. 1793.

J. F. Gaab, Beiträge 2c. s. oben, S. 23.

Lindemann, in Keils und Tzschirners Analekten III, 1, S. 1 ff.

Hartmann, in Winers Zeitschrift, I, 3, S. 420 ff.

G. Hoelemann, die Krone des Hohenlieds (allegor. Erklärung von K. 8). Leipz. 1856. – S. oben, S. 19.

Schlottmann, Der Brautzug des Hohenliedes (K. 3, 6—11), in den Studien und Kritiken 1867, II. (stellt sich gleich Eingangs entschieden auf die Seite der typischen Erklärer: „Wie man auch über die Entstehung und den nächsten buchstäblichen Sinn des Hohenlieds denken mag, so wird sich immer auf's neue das Recht bewähren, in der dort dargestellten Liebe das Bild der höheren göttlichen Liebe zu erblicken, welche die Gemeinde mit ihrem himmlischen Herrn verknüpft", u. s. f.).

Das Hohelied Salomonis.

Ueberschrift:

I. 1. Lied der Lieder, von Salomo.

Erster Gesang.

Der Liebenden erstes Zusammensein am königlichen Hoflager in (oder bei) Jerusalem.

Kap. 1, 2—2, 7.

Erster Auftritt:

Sulamith und Töchter Jerusalems.

(Kap. 1, 2—8).

Sulamith.

2. Er küsse mich mit Küssen seines Mundes,
Denn lieblicher ist deine Minne als Wein!
3. An Geruch sind deine Salben köstlich;
Salbe, die ausgegossen wird, ist dein Name,
Darum lieben Jungfrauen dich.

Sulamith und Töchter Jerusalems (im Wechselgesang).

4. Zieh' mich dir nach! — wir wollen laufen! —
Eingeführt hat mich der König in seine Gemächer! —
Wir wollen frohlocken und uns freuen deiner,
wollen preisen deine Minne mehr als Wein! —
Mit Recht ja lieben sie dich!

Sulamith.

5. Schwarz bin ich, aber doch lieblich, ihr Töchter Jerusalems,
wie Kedars Gezelte, wie Zelttücher Salomo's.
6. Seht mich nicht an, daß ich schwärzlich bin,
Daß die Sonne mich verbrannt hat!
Meiner Mutter Söhne haben mir gezürnt,
mich gesetzt zur Hüterin der Weinberge; —
meinen eignen Weinberg hab ich nicht gehütet!
(sich nach Salomo umschauend:)
7. O sage mir, den meine Seele liebt, wo weidest du?
wo lagerst du am Mittag?
Warum soll ich sein wie eine Umherschweifende
bei den Heerden deiner Genossen?

Töchter Jerusalems.

8. Wenn du's nicht weißt, du Schönste der Frauen,
so gehe doch den Spuren der Heerde nach,
und weide deine Zicklein bei den Hütten der Hirten!

Zweiter Auftritt:

Salomo und Sulamith.

(Kap. 1, 9—2, 7).

Salomo.

9. Meinem Rosse am Pharao-Gespann
vergleich ich dich, meine Freundin.
10. Lieblich sind deine Wangen in den Kettchen,
dein Hals in den Schnüren.
11. Kettchen von Gold wollen wir dir schaffen
mit Pünktchen von Silber!

Sulamith.

12. So lange der König an seiner Tafel,
gibt meine Narde ihren Duft.
13. Ein Myrrhenbündlein ist mein Geliebter mir,
das zwischen meinen Brüsten ruht;
14. Ein Cyperntträublein ist mein Geliebter mir,
in den Weinbergen Engedi's.

Salomo.

15. Sieh, du bist schön, meine Freundin,
sieh, du bist schön, deine Augen Tauben!

Sulamith.

16. Sieh, du bist schön, mein Geliebter, ja holdselig;
ja unser Lager ist frisches Grün.
17. Die Balken unserer Häuser sind Cedern,
unser Getäfel Cypressen. —
II. 1. Ich bin [nur] eine Feldblume Sarons,
eine Lilie der Thäler!

Salomo.

2. Wie eine Lilie mitten unter Dornen,
so [steht] meine Freundin inmitten der Töchter!

Sulamith.

3. Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes,
so [steht] mein Geliebter inmitten der Söhne.
In seinem Schatten sitz' ich gerne,
und seine Frucht ist süß meinem Gaumen.
4. Er hat mich eingeführt in's Weinhaus,
und sein Panier über mir ist Liebe.
5. Stärket mich mit Weinbeeren,
labet mich mit Aepfeln:
denn ich bin krank vor Liebe!
6. Seine Linke ist unter meinem Haupte
und seine Rechte herzet mich. —
7. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes:
daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt
die Liebe, bis es ihr gefällt!

Exegetische Erläuterungen.

1. Zur Erklärung der Ueberschrift vgl. Einleitung §. 1 und §. 3. — Gegen die Ansicht derer, die die Verse 2—4 ganz den „Töchtern Jerusalems" zutheilen und die Rede Sulamiths erst mit V. 5 beginnen lassen (Hitz., Vaih. u. A., auch Del.) spricht: 1) daß der Wunsch, „geküßt zu werden mit Küssen seines Mundes" seitens der Hoffrauen, oder auch nur seitens einer derselben, schwerlich hätte geäußert werden können, ohne Sulamith mit Entrüstung zu erfüllen, — von der dieselbe im Folgenden doch nichts kundgibt; 2) daß die Art, wie die Verse 2 u. 3 den Geliebten verherrlichen, auf's genaueste mit den

zärtlichen Lobreden und entzückten Schilderungen übereinkommt, wie sie Sulamith später K. 1, 13 f. und 2, 3 ff. ihrem Geliebten widmet; 3) daß der Wechsel zwischen der 1. Sing. und der 1. Plur. deutlich auf eine Mehrheit von redenden Personen oder auf ein Alterniren zwischen Einer Sprecherin und einem ganzen Chore hinweist. Der letztere Umstand macht zugleich auch die Annahme derer unmöglich, die (wie Ew., Hengstenb., Weißb. und die meisten Aelteren) Alles von V. 2—V. 7 von Sulamith gesprochen werden lassen. Es findet ohne Zweifel ein Wechselgespräch oder -gesang zwischen Sulamith und den Hoffrauen statt, jedoch nicht so, daß **blos** die Worte: „Zieh' mich dir nach — Gemächer" (V. 4 a) der Sulamith, alles Uebrige bis zu V. 5 dagegen den „femmes du Harem" angehörten (so Renan), sondern einfach so, daß alles Singularische als von jener allein, alles Pluralische als von ihr mit den Frauen zusammen gesprochen zu denken ist, daß also insbesondere das נרוצה und das נגילה וגו׳ den gleichsam verstärkend in Sulamiths Worte einfallenden Frauen, dagegen das משכני אחריך, das הביאני המלך חדריו, und das מישרים אהבוך der Ersteren allein zugetheilt wird (vgl. Döpke z. d. St.). — V. 5—7 gehören dann unzweifelhaft der Sulamith allein zu; V. 8 wieder den die ländlich naive und einfältige Weise, in welcher sie V. 7 ihre Sehnsucht nach dem königlichen Geliebten ausgedrückt hat, gutmüthig verspottenden Hoffrauen; V. 9 ff. dem Salomo, der nun in ein bis zum Schlusse des Aktes reichendes liebendes Wechselgespräch mit der Geliebten tritt. Während dieses traulich kosenden Gesprächs, das die zweite Scene des Aktes bildet, zieht sich der Chor der Frauen in den Hintergrund zurück, jedoch ohne die Bühne ganz zu verlassen; denn die Schlußworte der Sulamith K. 2, 7 sind unzweifelhaft wieder an ihn gerichtet, und zwar als auf der Bühne gegenwärtigen, nicht etwa als abwesenden. — Als **Ort** der Handlung wird man sich jedenfalls irgendwelche Lokalität des königlichen Palastes oder Hoflagers in oder bei Jerusalem zu denken haben, irgendeines der „Gemächer des Königs" (חדרי המלך) V. 4; ob gerade speziell das „zu den Weingelagen bestimmte Gemach", das „**Weinzimmer** des königlichen Palastes" (Del.), dies scheint weder aus der mehrmaligen Erwähnung der Lieblichkeit des Weines (1, 2. 4), noch aus der Nennung des בית היין (2, 4) mit Sicherheit geschlossen werden zu können; ja nicht einmal die K. 1, 12 genannte „Tafel" des Königs bietet einen ganz festen Anhaltspunkt für diese Ansicht dar. Nur dies scheint nach 1, 16. 17 gewiß, daß die Scene als nach außen geöffnet und den Anblick frischen Grünes und stattlicher Bäume, wie Cedern, Cypressen ꝛc. gewährend zu denken ist. Also entweder ein unmittelbar an Park- oder Gartenanlagen stoßendes Zimmer des Königspalastes auf Zion, oder, was wegen K. 6, 2. 3 (vgl. 4, 16) noch wahrscheinlicher, ein derartiger offener Gartensaal (oder Pavillon) in den königlichen Lustgärten des **Wadi Urtas** südlich von Jerusalem bei Bethlehem und Etham in jenen herrlichen, wahrscheinlich an Zion selbst angränzenden und von da aus mehrere Stunden weit südwärts sich erstreckenden Anlagen des prachtliebenden Davidssohnes, von welchen noch jetzt wenigstens eine großartige Wasserleitung mit drei stufenweise übereinander liegenden Bassins, den s. g. „Teichen Salomo's", übrig ist (vgl. K. Furrer, Wanderungen durch Palästina, Zürich 1865, S. 178 ff; C. Hergt, Palästina, S. 278 f; Ewald, Geschichte des Volkes Isr., III, 1, S. 64 f.). Daß Sulamith mit den königlichen Gartenanlagen in Jerusalems Umgebung überhaupt, seitdem man sie aus ihrer nordisraelitischen Heimat hinweg an Salomo's Hof gebracht, alsbald nähere Bekanntschaft gemacht hatte, zeigt ihre Erwähnung der „Weinberge" oder „Weingärten Engedi's" (in der Nähe des todten Meeres, 5—6 Meilen südöstl. von Jerusalem) in K. 1, 14, aus der man aber nicht etwa folgern darf, als ob eben diese Lustgärten von Engedi den Schauplatz der Handlung im Eingang des Stückes bildeten; vgl. z. d. St. Gegen Weißbach, der für den 2. Auftritt des Gesanges, von K. 1, 9 an, ganz richtig die Gärten Salomo's bei Jerusalem als Scene denkt, dagegen V. 1—8 irgendwo **auf dem Wege** nach diesem Aufenthaltsorte, wo Sulamith Jerusalem'schen Frauen zufällig während des Suchens nach ihrem Geliebten begegne, spielen läßt, spricht 1) daß eine Veränderung der Scene zwischen V. 8 u. 9 durch nichts im Contexte angedeutet ist; 2) daß die Erwähnung der „Gemächer des Königs" in V. 4 jedenfalls die **unmittelbare** Nähe eines königlichen Palastes, ja wahrscheinlich das Verweilen der Sprechenden **in demselben** voraussetzt; 3) daß aus den dem Hirtenleben entlehnten Metaphern, in welchen Sulamith V. 7 von ihrem Geliebten spricht, noch keineswegs folgt, daß derselbe gerade wirklich auf einem „Weideplatze" befindlich und mit Weiden beschäftigt gedacht sei; 4) daß ebensowenig aus V. 8 gefolgert werden kann, daß Sulamith auf dem Felde umherwandernd und „begleitet von einigen Zicklein (!) ihren Geliebten in oder bei Jerusalem aufsuchend" dargestellt werde.

2. **Erster Auftritt. Sulamith.** V. 2. 3. — **Er küsse mich mit Küssen seines Mundes.** יִשָּׁקֵנִי — wofür Hitz. unnöthigerweise יַשְׁקֵנִי „er tränke mich" ꝛc. (vgl. 8, 2) lesen will — ist offenbar Wunschformel: „o daß er mich küßte!", und Subjekt dazu ist nicht etwa das zu weit abliegende und deutlich im Genetivverhältnisse zu נְשִׁיקוֹת stehende פִּיהוּ, noch auch das מִנְּשִׁיקוֹת = „einer von den Küssen" (Ew., E. Meier); — „denn ein Kuß küßt nicht, sondern wird geküßt, und מִנְּשִׁיקוֹת schließt einen Accusativ ein" (Hitz.). Vielmehr ist der Geliebte der Sprechenden als das küssende Subjekt gedacht, derselbe, den die lebhafte Sprecherin gleich nachher in b und in V. 3 in zweiter Person anredet, als wäre er, der Heißersehnte, schon gegenwärtig. — Das partitive מִן führt zunächst nur **auf Einen oder einige wenige Küsse** des Geliebten als Gegenstand des Wunsches der Geliebten; vgl. 1 Mos. 28, 11; 2 Mos. 16, 27; Ps. 132, 11, und überhaupt Ew. Lehrb. §. 217, b; 294, c; auch schon J. H. Michaelis z. d. St.: „uno tantum vel altero de osculis". — „**Küsse des Mundes**" sind übrigens, im Gegensatze zur götzendienerischen Sitte der Handküsse oder Kußhände (Hiob 31, 27; vgl. Del. z. d. St.), Zeichen ehrbarer Liebe und Zuneigung, wie zwischen Blutsverwandten und Freunden (1 Mos. 29, 11; 33, 4; 41, 40; 1 Sam. 10, 1; 20, 41; vgl. Ps. 2, 12), so insbesondere zwischen Liebenden (Spr. 7, 13). Zur Verbindung der stammverwandten Wörter נשק und נשיקה vgl. 1 Kön. 1, 12; 2, 16; Jes. 1, 13; 8, 10; Jon. 1, 10. 16; überhaupt Ewald, Lehrb. §. 281, a. Daß die Aehnlichkeit der Wörter נשק und שקה zu dem Vergleiche der Liebkosungen mit Wein in b Anlaß gegeben habe, (Weißb.) ist unwahrscheinlich; vielmehr lag

dieser Vergleich schon an sich sehr nahe, vgl. 4, 10; 5, 1; 8, 2. — **Denn lieblicher ist deine Minne als Wein.** דֹּדִים, verschieden von דַּדִּים „Brüste, Zitzen" (was die Septuag. hier durch ihr *μαστοί*, die Vulg. durch ubera ausdrücken), aber auch von דּוֹדִים, plur. v. דּוֹד, „die Geliebten" (K. 5, 1), bezeichnet Kundgebungen der Liebe, Liebkosungen, *φιλοφροσύναι* (vgl. 4, 10. 11; 7, 13; Spr. 7, 18; Ezech. 16, 8; 23, 17), also s. v. a. Minne, Bethätigung der אַהֲבָה [7, 7; 8, 6], Zärtlichkeit (geschmacklos Baih: „Liebelei"). Bei der Vergleichung solcher Minne mit Wein ist, wie die Parallelen 4, 10 f; 5, 1; 7, 9 f. zeigen, nicht etwa die berauschende Kraft, sondern zunächst nur die Süßigkeit des Weines tert. comparationis; vgl. Apg. 2, 13. Das Bild des Sichberauschens deutet einen höheren Grad liebender Entzückung an, als der hier gemeinte ist, vgl. 5, 1 b; Spr. 5, 19; 7, 18, und überhaupt Weißb. z. u. St. — V. 4. **An Geruch sind deine Salben köstlich.** לְרֵיחַ „in Bezug auf Geruch, dem Dufte nach", ist nachdrücklich an die Spitze des Satzes gestellte Näherbestimmung zu טוֹבִים (vgl. Jos. 22, 10; 1 Kön. 10, 23; Hiob 32, 4). Gewöhnlich: „Dem Geruche", oder „für den Geruch", — wogegen aber der doppelte Umstand streitet, daß 1) רֵיחַ nicht das Geruchsorgan oder auch das Riechen, sondern den Duft, den etwas aushaucht (odor, halitus) bezeichnet, vgl. 1, 12; 2, 13; 4, 10; 7, 14; Hos. 14, 7 ꝛc.; 2) daß nicht לָרֵיחַ, sondern eben nur לְרֵיחַ steht. Allzu gekünstelt ist Hitzigs Fassung, der V. 3a als Nebenbestimmung zu 2b zieht und übersetzt: „dein Kosen ist köstlicher als Wein beim Ruche deiner köstlichen Salben" (vgl. die ähnliche Verbindungsweise, welche die Vulg. befolgt: „ubera — — fragrantia unguentis optimis"); ebenso aber auch diejenige Weißbachs: „deine Salben sind gut, um als Wohlgeruch zu dienen" — wobei in das einfache לְרֵיחַ offenbar zu viel hineingetragen wird. — **Salbe, die ausgegossen wird, ist dein Name.** Beachte die Assonanz zwischen שֶׁמֶן und שֵׁם, die wohl beabsichtigt ist. Die Vergleichung des guten Namens mit einer duftenden Salbe findet sich, und zwar auf Grund unsrer Stelle, auch Hos. 14, 7. 8; Pred. 7, 1; Sir. 49, 1. Die Begriffe Riechen und Sein (oder Benamt sein, diesen oder jenen Namen tragen) hängen überhaupt, durch den Mittelbegriff des Hauchens oder Athmens, eng zusammen; vgl. auch unser „Gerücht, ruchbar". Bezüglich der Construction der Worte שֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ sind vier Ansichten möglich: 1) שֵׁם wird als Subj. und תּוּרַק als 3. Pers. fem. genommen, welche hier stehe, weil שֵׁם nach Analogie des Aethiopischen ausnahmsweise als Femininum gebraucht sei (so Ew.: „dein Name ist ausgegossen als eine Salbe; Baih.: „als Balsamduft ergießt dein Name sich", ꝛc.); 2) שֶׁמֶן wird als Subj. betrachtet, das hier ausnahmsweise femininal gebraucht sei und wozu תּוּרַק als Relativsatz gehöre: „eine Salbe, die ausgeschüttet wird (oder ist), ist dein Name" (so schon Septuag., Vulg., Luth. überhaupt die Meisten); 3) שֶׁמֶן wird als Mask. genommen, die Form תּוּרַק aber als eine härtere Form für יוּרַק (nach Anal. von Jes. 44, 28; Pred. 10, 15) betrachtet und demnach ebenso übersetzt wie vorher (Hitzig); 4) תּוּרַק wird als 2. Pers. Sing. Imperf. Hophal mit doppeltem Accusativ gefaßt: „du wirst ausgegossen in Bezug auf deinen Namen als Salbe", d. h. du, oder näher dein Name, verbreitest einen herrlichen Geruch gleich einem Salbengefäße, das sich seines Inhalts entleert (so J. H. Michaelis: „sicut oleum effunderis nomine tuo"; Hengstenb., Weißb.). Die letzte Fassung ist als die sprachlich bestgesicherte zu bevorzugen, kommt übrigens dem Sinne nach mit Nr. 2 u. 3 im Wesentlichen überein. — Daß der Name des Geliebten sonach einem weithin duftenden köstlichen Wohlgeruche verglichen wird (vgl. Mark. 14, 3; Joh. 12, 3), weist deutlich darauf hin, daß man sich als diesen Geliebten nur den ruhmstrahlenden König Salomo, einen wirklichen Inhaber von שֵׁם (d. i. Ruhm, gloria — vgl. Spr. 22, 1; 1 Kön. 1, 47; Hiob 30, 3), und nicht etwa einen schlichten Hirten vom Lande denken darf (so mit Recht Weißb., gegen Herd., Umbr. ꝛc.). — **Darum lieben Jungfrauen dich,** d. h. nicht blos wegen dieses deines Ruhms, sondern wegen der sämmtlichen in V. 2 u. 3 gerühmten Vorzüge. Beachte die Artikellosigkeit des עֲלָמוֹת. Nicht die Jungfrauen insgesammt, sondern eben Jungfrauen, von der Art Sulamiths selber, sowie der „Töchter Jerusalems", der Hoffrauen Salomo's, von welchen sie sich umgeben sieht, bezeichnet sie als Liebhaberinnen, als bewundernde Verehrerinnen des holdseligen, glanzvollen und liebenswürdigen Königs. Das unschuldige Mädchen vom Lande, das erst seit kurzem in den Kreis der zahllosen עֲלָמוֹת des königlichen Hofes (vgl. K. 6, 8) versetzt worden, gibt sich hier Rechenschaft darüber, warum doch viele Jungfrauen noch außer ihr dem Könige mit bewundernder Hingabe und Liebe zugethan sind; vgl. 4 e.

3. Sulamith und Töchter Jerusalems V. 4. — **Zieh' mich dir nach!** So ist mit Targ., Luth. und den meisten Neueren zu übersetzen, indem das אַחֲרֶיךָ gegen die gewöhnliche Accentuation mit מָשְׁכֵנִי verbunden wird, das einer solchen Ergänzung bedarf; vgl. Hos. 11, 4; Jerem. 31, 3. Mit solchem Nachziehen wird laut b ein Nachziehen in des Königs Gemächer oder doch in dessen unmittelbare Nähe gemeint sein, nicht etwa ein Herausführen aus dem Palaste auf's Land, wie die Vertreter der Schäferhypothese meinen, die in diesen Worten einen sehnsuchtsvollen Ruf an den fernen Geliebten erblicken. — **Wir wollen laufen;** d. h. nicht: „laß uns von hier forteilen, die Flucht ergreifen", als läge auch hier wieder ein Hülferuf an den abwesenden Geliebten vor; sondern: „wir wollen zu ihm hineilen", dem holdseligen Könige nämlich; — ein lebhafter Ausruf, den Sulamith und, in ihre Rede einfallend, zugleich der Chor der Töchter Jerusalems thut. — **Eingeführt hat mich der König in seine Gemächer,** — ein schlichter Ausdruck entzückter Freude der Jungfrau über die hohe Ehre und Wonne, die ihr seitens des Königs zu Theil geworden. Wie die Worte lauten, enthalten sie weder eine an den fernen Geliebten gerichtete indirekte Bitte oder Klage (wozu auch die folgenden Versglieder schlecht genug stimmen würden), noch einen an den König gerichteten Wunsch — als wäre das Perf. הֱבִיאַנִי im Sinne eines Precativs oder Voluntativs zu fassen: „o hätte mich doch der König in seine Gemächer geführt (so z. B. Hug, Weißb.), noch endlich eine von dem folg. נָגִילָה וגו' abhängige Bedingung (so Hahn, mit Suppletion von אִם vor הֱבִיאַנִי: „Führt der König mich in seine Kammern, so wollen wir" u. s. f.). — Die „Gemächer des Königs" sind

übrigens keineswegs ohne Weiteres identisch mit dem Harem, dem Frauenhause des königlichen Palastes (Baih., Ren. ꝛc.); dieses würde vielmehr nach Esth. 2, 3. 9 ff. als בֵּית הַנָּשִׁים, oder nach 1 Kön. 7, 8; 9, 24; Ps. 68, 13 ꝛc. einfach als בית zu bezeichnen gewesen sein. Vielmehr sind חדרי המלך nach 2 Sam. 4, 7; 13, 10 nichts Anderes als des Königs eigne Zimmer im Palaste, seine Schlafgemächer und Wohnzimmer, penetralia regis, im Gegensatze zu denen seiner Gemahlinnen und Hoffrauen, die eine besondere Abtheilung des königlichen Palastes bildeten; vgl. 1 Kön. 7, 8; Esth. 2, 12—14. In diese eignen innersten Gemächer des Königs ist Sulamith als seine bevorzugte Geliebte zu wiederholtenmalen gebracht worden, ja sie hat in ihnen ihre eigentliche Bleibstätte und Wohnung; deshalb darf sie mit vollem Rechte sagen: „Eingeführt in seine Gemächer hat mich der König". — **Wir wollen frohlocken und uns freuen deiner.** Mit diesen, an Ps. 31, 8; 118, 24; Jes. 25, 9; Joel 2, 21. 23 erinnernden Worten fallen wieder die Hoffrauen in Sulamiths Rede ein, um mit ihr das Glück der Zugehörigkeit zu des Königs Geliebten zu preisen. בָּךְ gehört zu beiden Verbis gleicherweise; vgl. Jes. 65, 19. — **Wollen preisen deine Minne mehr als Wein.** Vgl. V. 2. Zu הִזְכִּיר eig. „erwähnen, gedenken", dann „lobend erwähnen, lobpreisen" vgl. Ps. 20, 8; Joh. 23, 7; 48, 1; auch Ps. 45, 18; 1 Chron. 16, 4, wo es parallel mit הודה steht. — **Mit Recht ja lieben sie dich.** Wegen 3 c liegt es am nächsten, als Subjekt zu אֲהֵבוּךָ wieder die Jungfrauen, als Sprecherin dieser Worte also wieder Sulamith zu denken. Doch ließe sich die 3. plur. auch impersonell fassen („liebt man dich"; — vgl. יָבֹזוּ K. 8, 1), und dann das Sätzchen als noch vom ganzen Chore gesprochen denken. מֵישָׁרִים, adverbial gesetzter Accusativ (wie z. B. auch פְּלָאִים Klagel. 1, 9), bedeutet weder „ohne Rückhalt" (Weißb.), noch „aufrichtig" (Gesen. Del.), sondern, laut dem Contexte und den Parall. Ps. 58, 2; 75, 3: „mit Recht, billigerweise" (Ew., Hitz., Baih. ꝛc.). Als Subjekt nehmen das Wort: Sept. (*εὐθύτης*), Vulg. (recti diligunt te), Hengstenb. („Rechtschaffenheiten lieben dich"), Umbr. („o Liebling aller Tugenden") ꝛc., — lauter ebenso sprach- als zusammenhangswidrige Deutungen. Vollends unnöthig sind die von Velth., Schelling, Augusti vorgeschlagenen Emendationsversuche (s. bei Weißb. z. d. St.).

4. Sulamith. V. 5—7. — **Schwarz bin ich, aber doch lieblich.** Wie die im folg. V. enthaltene Erklärung des Umstands, daß sie schwarz (שְׁחוֹרָה) anzusehen ist, zeigt, hat man sich unter solcher Schwärze nur ein Gebräuntsein durch die heiße Sonne zu denken. Wie denn das Subst. שְׁחוֹר Klagel. 4, 8 nur die dunkel-fahle oder -braune Farbe eines in Elend und Hunger Ergrauten bezeichnet, und auch an unsrer St. zu dem starken Ausdruck „schwarz" das mildernde „schwärzlich" (שְׁחַרְחֹרֶת) gleich im folg. V. hinzutritt. — Veranlaßt ist übrigens die ganze vorliegende Aussage nach V. 6 durch die neugierigen Blicke, womit Sulamith inzwischen seitens Mancher der Töchter Jerusalems betrachtet worden war, vielleicht auch durch etwelche spöttische Bemerkungen derselben (vgl. V. 8). In dem „aber doch lieblich" (נָאוָה, eig. „angenehm") drückt die schlichte Jungfrau vom Lande mit kecker Einfalt und Aufrichtigkeit ihr Bewußtsein davon aus, daß doch auch sie nicht ganz unwerth sei, von Salomo geliebt zu werden. Eitles Selbstlob liegt nicht in den Worten. — **Wie Kedars Gezelte, wie Zelttücher Salomo's.** Der erste dieser Vergleiche wird den Begriff der Schwärze, der zweite den der Lieblichkeit oder Zierlichkeit näher erläutern und veranschaulichen sollen. „Kedar ist ein Beduinenstamm, nahe an Palästina in der arabischen Wüste, 1 Mos. 25, 13; Jes. 21, 17, der hier gewiß blos deswegen vor allen anderen genannt ist, weil der Name קֵדָר selbst dem Ursprunge nach „Schwärze" zu bedeuten scheint. Zelte armer Beduinen, die immer der Sonnenhitze ausgesetzt sind, müssen freilich schwärzer und unansehnlicher scheinen, als salomonische; und man braucht daher gar nicht mit den Auslegern [s. namentl. Hitz. und Weißb., die auf die Beobachtungen neuerer Reisender wie della Valle, Burckhardt, Harmar, Volney ꝛc. verweisen] auf die gewöhnlich jetzt von schwarzen Ziegenfellen bedeckten Zelte zu blicken, da Sulamith nur die von Sonnenstrahlen bewirkte Schwärze im Auge hat. Salomo's Zelte aber können als Bild des höchsten Glanzes nur dem נָאוָה entsprechen. Die Sitte orientalischer Herrscher, jährlich einmal in einem anmuthigen Striche unter Zelten zu wohnen, wobei Pracht und Glanz nicht gespart wird, dürfen wir ohne Schwierigkeit bei dem prachtliebenden Salomo voraussetzen [vgl. das oben, Nr. 1 von uns über Salomo's Lustgärten bei Etham und Engedi Bemerkte]. Es ist daher auch gar nicht nöthig, unter יְרִיעוֹת [mit Del., Hitz. ꝛc.] Teppiche zu verstehen, was weder der Gebrauch noch die Etymologie (von ירע continuit, eig. velum, dann Zelttuch) erlaubt." Bei dieser Ewald'schen Erklärung der Stelle wird man in der Hauptsache stehen zu bleiben haben, gesetzt auch, man wollte z. B. dem יריעה eine andere Etymologie zu Grunde legen und es etwa mit Gesenius von ירע zittern, flattern, oder auch mit Weißb. von ירע „schlecht sein" (also „von grober, geringer Arbeit sein") ableiten. Allzu künstlich ist jedenfalls des Letzteren und mehrerer Anderer Auffassung der beiden Vergleiche, als sollten sie beide, die Kedarzelte sowohl wie die salomonischen Zeltdecken, die eigenthümliche Verbindung von Dunkelfarbigkeit und Annehmlichkeit in Sulamiths Aussehen veranschaulichen (wofür man sich auf die Zeugnisse von Reisenden wie d'Arvieux, Shaw ꝛc. beruft, wonach eine Ebene voll schwarzer Beduinenzelte einen ganz angenehmen, ja schönen Anblick gewähren soll). — Gegen Böttchers Ansicht, der die Worte: „Schwarz bin ich, ihr Töchter Jerusalems, wie Kedars Gezelte" allerdings der „Winzerin", d. h. der Sulamith, das Uebrige aber (וְנָאוָה und: 'כִּירִיעוֹת שׁ) einer „älteren Fürstin" zuschreibt, welche die Eingetretene mit Erstaunen betrachte, vgl. Hitz. z. d. St., der mit Recht das hier zu Tage tretende Uebermaß der Zerstückelungssucht rügt. — V. 6. **Seht mich nicht an, daß ich schwärzlich bin, daß die Sonne mich verbrannt hat.** Daß das „Ansehen" ein beifälliges, ihre Schönheit bewunderndes sei, ist durch nichts im Contexte indizirt (gegen Böttcher, Hitz. ꝛc.). Vgl. vielmehr oben, zu V. 5. — 'שֶׁ bedeutet beidemal, in שֶׁאֲנִי und in שֶׁשְּׁזָפַתְנִי nicht „denn", sondern „daß, darum daß" (*εἰς ἐκεῖνο ὅτι*); vgl. 2 Mos. 2, 2. Der zweite Satz ist also dem ersten coordinirt, wiewohl er seinen Inhalt näher erklärt (vgl. Weißb. z. d. St.). — Ueber שְׁחַרְחֹרֶת schwärz-

lich (nicht etwa „sehr schwarz, tiefschwarz“, wie Hitz. und früher auch Ewald wollten) vgl. schon zu V. 5. — שׁזף ist wohl nicht s. v. a. „anblicken“ (Septuag. *παρέβλεψε*, vgl. Hiob 20, 9), sondern hier = שׁדף (1 Mos. 41, 23), also „versengen, schwärzen“, welchen Sinn schon Aquila (*συνέκαυσέ με*) und Vulg. (decoloravit me) ausdrücken und die meisten Neueren (gegen Rosenm., Hengstenb., Weißb.) festhalten. — **Meiner Mutter Söhne haben mir gezürnt.** Unnöthigerweise denken Velth., Umbr., Ewald an Stiefbrüder oder Halbbrüder; die hiefür angeführten Stellen 3 Mos. 18, 9; 20, 11; 5 Mos. 23, 2 ꝛc. werden aufgewogen durch viele andere, wie 1 Mos. 27, 29; Ps. 50, 20; 69, 9; 5 Mos. 13, 7, wo בְּנֵי אֵם im Parallelismus neben und demnach völlig synonym mit אַחִים stehen; und in Sulamiths Munde darf jener Ausdruck um so weniger befremden, da dieselbe, als ächte hebräische Tochter, gewohnt ist, Alles nach ihrer Mutter zu benennen; vgl. „meiner Mutter Haus“, K. 3, 4; 8, 2, und damit auch Ruth 1, 8. Nicht einmal, daß sie ein weniger günstiges Urtheil über ihre Brüder, als ihr mehr oder weniger fremd und fern Gegenüberstehende andeuten wolle (Rocke, Hitz.), braucht man anzunehmen, und noch viel weniger ist die Annahme berechtigt, daß die Brüder durch jenen Ausdruck mit Nachdruck als Sulamiths eigne leibliche Brüder bezeichnet werden sollten, (gegen Magnus). Doch läßt sich aus der vorliegenden Aeußerung Sulamiths als ziemlich wahrscheinlich folgern, daß ihr Vater als zur Zeit der Handlung nicht mehr lebend, und ihre Brüder als in die väterlichen Rechte eingetreten zu denken sind (vgl. 1 Mos. 34, 5 ff; 2 Sam. 13, 20 ff.), während hinwiederum ihre Mutter als noch lebend vorauszusetzen sein wird, wofür auch K. 6, 9 (8, 2; 3, 4) zu sprechen scheint. — נִחֲרוּ entweder Niph. von חרר glühen (so Ew., Meier, Hitz.), oder, was wahrscheinlicher, von חרה (so daß also der Sing. נִחֲרָה oder נֶחֱרָה lauten würde); denn das Niph. von חרר bedeutet sonst immer „verdorrt, vertrocknet sein“ (Ps. 69, 4; 102, 4 ꝛc.), während hier die Bedeutung „ergrimmen, zürnen“ erforderlich ist; vgl. Gesenius-Dietrich im Lexikon, und Weißb. z. d. St. — **Mich gesetzt zur Hüterin der Weinberge.** Damit wird offenbar nicht der Grund für das Zürnen der Brüder angegeben, den auch das folg. Versgl. nicht andeutet (gegen Hengstenberg und E. Meier), der vielmehr überhaupt als nicht zur Sache gehörig verschwiegen wird. Wohl aber erzählt unser Versglied, was die Brüder in Folge ihres Zornes thaten, und das letzte Glied gibt dann an, was hieraus weiter für sie, die zur Weinberghüterin Erniedrigte, folgte. — **Meinen eignen Weinberg hab' ich nicht gehütet.** Durch den Zusatz שֶׁלִּי wird dem Suff. in כַּרְמִי nicht blos ein besonderer Nachdruck gegeben, sondern der hier genannte Weinberg Sulamiths als ein ganz anderer und andersartiger von denen der Brüder, die sie hatte hüten sollen, unterschieden (ebenso K. 8, 12). Es ist ein Weinberg höherer und köstlicherer Art, den sie leider nicht sorgfältig bewacht hat. Sie selbst mit allem, was sie hat und ist, wird mit diesem ihrem „eignen Weinberge“ gemeint sein (vgl. Del. und Weißb. z. d. St.), oder auch ihre Schönheit (Ew., Döpke, Magn., Heiligst., Hitz., Vaih.), — jedenfalls alles das, was sie damals, als sie Salomo's Geliebte wurde und ihm nachfolgte, aufgeben und ihm widmen mußte. Eine ernste Klage um verscherzte Unschuld (s. dagegen K. 4, 12—16), oder auch um den verlassenen Geliebten (wie Böttcher, Meier, versuchsweise auch Vaih. wollen), liegt nicht in den Worten, wohl aber enthalten dieselben eine halb scherzende oder wehmüthig ironische Klage um ihre eingebüßte Freiheit, nach der sie sich, trotz des Hangens an ihrem königlichen Geliebten, fortwährend zurücksehnt. Für den hier statuirten Doppelsinn von „Weinberg“ läßt sich auch die Etymologie von כֶּרֶם geltend machen, das seiner Abstammung von der Wurzel כרם zufolge das „Edelste“, das „köstlichste Besitzthum“ das „höchste Gut“ bedeutet (vgl. Hos. 2, 17; Jes. 5, 7; Ps. 16, 6, sowie Ewald u. Hitzig z. d. St.). — V. 7. **O sage mir, den meine Seele liebt, wo weidest du?** — Zu diesem träumerisch schmachtenden Sehnsuchtsrufe nach dem immer noch abwesenden Geliebten bildet der Schluß des vor. V. eine durchaus passende Vorbereitung. Die ihrer Freiheit und geliebten Heimat Beraubte kann nur dann in ihrer neuen glänzenden Umgebung sich glücklich fühlen, wenn der, dem zu Liebe sie Alles verlassen hat und dem ihr ganzes Herz gehört, nun auch wirklich in ihrer Nähe weilt. — הַגִּידָה לִּי, „verkündige mir“ — nicht: „laß mir verkündigen“, da הגיד stets ein unmittelbares Ansagen oder Verkündigen bedeutet. Als Anrede an einen weit entfernten Geliebten würde dieser Ausdruck offenbar weniger gut passen. — Die Umschreibung des Begriffs דּוֹדִי durch das umständliche, aber innige: „den meine Seele liebt“, findet sich noch viermal in dem schönen Abschnitte K. 3, 1—4. — אֵיכָה, sonst wie? ist hier = אֵיפֹה wo? so auch 2 Kön. 6, 13 K'tib (während das K'ri daselbst אֵיכֹו bietet). — Als „weidend“, und dann als „lagernd“ (oder genauer als „lagern lassend“ — die Heerde nämlich) stellt Sulamith ihren königlichen Geliebten wohl einfach deshalb dar, weil sie als schlichtes Landmädchen die Verhältnisse und Verrichtungen des Landlebens unmittelbar auf ihn übertragen zu können meint und deshalb annimmt, der König werde wohl jetzt irgendwo bei seinen Heerden auf dem Felde sein und mit denselben einen schattigen Ruheplatz als Schutz gegen die heiße Mittagssonne aufgesucht haben. Daß Salomo gerade damals in seinen Lustgärten bei Jerusalem, also auf dem Lande wohnte, konnte diese ihre naive Vorstellung begünstigen (vgl. oben, z. V. 5); unnöthig ist aber die Annahme Weißbachs, Salomo werde sich damals wirklich mit Beaufsichtigung seiner Heerden (Pred. 2, 7) beschäftigt haben, gleich Absalom und seinen Brüdern, die nach 2 Sam. 13, 23 ff. die Schafschur selbst zu leiten und wie ein Fest zu begehen pflegten. Etwas Weiteres als ein naheliegender Tropus aus dem Hirtenleben, und somit als eines jener Merkzeichen, die unser Gedicht als ein wenigstens theilweise idyllisches oder pastorales Drama charakterisiren (vgl. Einl. §. 1, Anm. 3), ist in den vorliegenden Ausdrücken nicht zu suchen. Daß Josephs Söhne nach dem Weideplatze seiner Brüder 1 Mos. 37, 15. 16 das spezielle Motiv für die gegenwärtige bildliche Darstellung hergegeben habe, ist eine allzu gesuchte Behauptung Hengstenbergs, die mit dessen allegorischer Deutungsweise zusammenhängt. Eher lassen sich für das „Lagern am Mittag“ Parallelen aus der prophetischen Bildersprache wie Jes. 49, 10; Ps. 23, 2; Ezech. 34, 13—15, oder auch altklassische Parallelen wie Theokrit, Id. I, 14. 15; VI, 4; XXV, 216; Horat. Od. III, 29, 21; Virg. Georg. III, 324 ff. anführen. —

Warum soll ich sein wie eine Umherschweifende ꝛc.? — שַׁלָּמָה, eigentlich: „denn warum" (vgl. אֲשֶׁר לָמָּה Dan. 1, 10), umständlicherer Ausdruck für das einfache לָמָּה, gleichwie Hiob 34, 27 אֲשֶׁר עַל־כֵּן für עַל־כֵּן (Ps. 45, 3) steht. Dem Sinne nach übrigens richtig Sept. und Syr., welche hier und Dan. 1, 10: „damit nicht" (*μήποτε*) übersetzen. — כְּעֹטְיָה wird sehr verschieden gebeutet. Gewöhnlich denkt man עטה „decken" als Stammwort, und übersetzt danach: „wie eine Verhüllte", d. h. eine Buhldirne, nach 1 Mos. 38, 14. 15 (Rosenm., Del.); oder: „wie eine Beschämte, aus Scham Verhüllte" (Umbreit, Döpke, Hengstenberg), oder: „wie eine Unbekannte" (Ewald, Heiligst., unter Vergleichung des arab. áta, obscurus fuit, occultavit), oder: „wie eine Traurige" (so einige Aeltere, wie R. Salomo b. Melech, nach 2 Sam. 15, 30). Aber die Bedeutung „decken, bedecken" für עטה ist nicht nachzuweisen, ebensowenig wie die des „Hinschmachtens", die Schultens (op. min. p. 240), Rocke u. A. dem Worte zu vindiciren suchten. Die Vulgata („ne vagari incipiam"), Symmach. (*ὡς ῥεμβομένη*), Syr. u. Targ. begünstigen die vorzugsweise gut in den Context passende Bedeutung des Umherschweifens oder Irrens, zu deren Erweisung man aber nicht der Böttcher'schen Emendation כְּשֹׁטְיָה („wie eine Landstreicherin"), sondern lediglich der Annahme Hitzigs bedürfen wird, daß עֹטְיָה vermöge einer Verrückung des ע für טֹעָה (= תֹּעָה, vergl. 1 Mos. 37, 15) stehe; vgl. ערק = רעק, עטף = arab. táaf u. d. Fälle mehr (auch schon Kleuker z. d. St., der mit S. Bochart geradezu כְּטֹעִיָּה zu lesen vorschlägt). Uebrigens gehört das folgende „bei den Heerden deiner Genossen" als nähere Bestimmung des „Umherirrens" mit diesem Begriffe eng zusammen, und das „Umherirren bei den Heerden der Genossen des Königs" ist nichts anderes als bildliche Bezeichnung des Verbleibens inmitten des Gewühls der Frauen des königlichen Hofs ohne die Gegenwart des Königs selbst, also eben der in Wahrheit verlassenen und vereinsamten Lage, aus welcher Sulamith durch die Rückkehr ihres Geliebten erlöst zu sein wünscht. Willkürlich deutet Hitzig das „Umherirren" auf ein bloßes Umherirren ihrer Gedanken; und noch willkürlicher sucht Weißbach dem עטה (mit folgendem עַל für אֶל) dem Sinn des „Sich an etwas vergreifens" zu ertheilen („daß ich nicht bei den Heerden deiner Genossen für eine Solche gehalten werde, die sich an denselben vergreifen will", und deshalb suchend bei denselben umherschleicht).

5. Die Töchter Jerusalems. V. 8. — **Wenn du's nicht weißt, du Schönste der Frauen** ꝛc. Diese Anrede (eigentl.: „die Schöne inmitten der Weiber", vgl. Ewald, Lehrb. §. 513, c.), die auch 5, 9; 6, 1 von den „Töchtern Jerusalems" gegenüber Sulamith gebraucht wird, beweist nicht, daß der hier ertheilte Rath, „den Spuren der Heerde nachzugehen und die Zicklein bei den Hütten der Hirten zu weiden", eine ernstlich gemeinte Aufforderung an Sulamith zur Rückkehr in ihren Hirtenstand, oder auch eine freundliche Zurechtweisung der unterwegs nach den königlichen Heerden Befindlichen (Weißb.) sei. Die Rede ist offenbar eine „auf den beschränkten Gesichtskreis der Frage Sulamiths (die den Hoffrauen nothwendig thöricht erscheinen mußte) eingehende und also nichtssagende Antwort, nach welcher die schöne Hirtin nicht mehr und nicht weniger weiß, als zuvor" (Del.). Sie ist also spöttisch gemeint und, wenn auch nicht gerade bitter kränkend, doch jedenfalls geeignet, Sulamiths Sehnsucht nach ihrem Geliebten zu steigern. — אִם־לֹא תֵדְעִי heißt weder: „wenn du dich nicht kennst (Sept., Luth.), noch: „wenn du unverständig bist" (Ewald, Hitzig ꝛc, unter Berufung auf die hier nicht hergehörigen Stellen Jes. 1, 3; 56, 10), sondern gemäß der ähnlichen Stelle Kap. 6, 12: „wenn du es nicht weißt", nämlich wo dein Geliebter weidet, welches Objekt sich leicht aus dem Contexte supplirt. לָךְ tritt hier hinzu, sofern die Handlung von selbst auf das Subjekt zurückfällt (vergl. Spr. 9, 12; auch unten Kap. 2, 10; 8, 14), sowie überhaupt Ewald, Lehrb. §. 315, a. — צְאִי־לָךְ בְּעִקְבֵי הַצּ׳, „so geh' an den Fersen der Heerde aus", d. h. geh' hinter ihr drein, folge ihren Spuren nach; vgl. Richt. 4, 10; 5, 15. יצא bezeichnet hier also, ähnlich wie das Hiph. in Jes. 40, 26; 2 Sam. 5, 2, das Ausziehen mit der Heerde, nicht etwa das Hinausgehen aus dem Palaste (Vaih. ꝛc.). — „Deine Zicklein", d. h. die Zicklein, die du als so begeisterte Verehrerin des Landlebens und Hirtenstandes wohl haben wirst. Daß sie wirklich welche bei sich habe (Weißb.), folgt keineswegs aus dem Ausdruck.

6. Zweiter Auftritt. Salomo. V. 9—11. — Der König ist nun von den Beschäftigungen, die ihn bis dahin von seinen Frauen ferngehalten hatten, zurückgekehrt und beginnt ein zärtliches Zwiegespräch mit der vor Allen begünstigten Sulamith, während dessen die Uebrigen sich in den Hintergrund zurückziehen; vgl. ob. Nr. 1. — **Meinem Rosse am Pharao-Gespann**, eigentlich: „meiner Stute am Wagen Pharao's; denn סוּסָה dürfte wohl schwerlich collectivisch für סוּסִים „Rosse, Reiterei" stehen (Vulg.: „equitatui"; Hengstb., Weißb. ꝛc.), und לְסֻסָתִי zu punktiren (Magn., Hitz.) ist man durch nichts berechtigt. Das singularische לְסֻסָתִי geht offenbar auf eine Lieblingsstute des Königs (vgl. Sach. 10, 3), auf ein besonders schönes und prächtig geschmücktes Exemplar von jenen *τέσσαρες χιλιάδες θήλειαι ἵπποι*, welche Salomo nach 1 Kön. 10, 26, Sept. zur Bespannung seiner Wagen hielt, und zwar näher auf ein derartiges Prachtroß an Salomo's „Pharao-Wagen", d. h. an jenen kostbaren pharaonischen Gespannen, wie er nach 1 Kor. 10, 28. 29 sie aus Aegypten bezogen hatte. Dieser seiner Stute, wenn sie eingeschirrt und prächtig aufgeputzt vor stolzen Pharao-Wagen (nicht gerade vor Einem derselben, Vatabl,) hergeht, vergleicht Salomo seine Geliebte, und zwar wohl „wegen ihrer jugendlichen Frische und ihres ungekünstelten Anstands, deren Liebreiz durch den einfachen Haupt- und Halsschmuck V. 10. 11 noch erhöht wird" (Del.). Das tert. comp. dürfte wohl ebensowenig einseitig in der stolzen Haltung des Rosses nach Hiob 39, 19 ff. (Ewald, Vaih. ꝛc.), wie in dessen glänzendem Kopf- und Halsschmuck zu suchen sein. Gegen Weißb., der blos an das letz-

tere Moment denkt und unter Verweisung auf Hartmanns „Hebräerin am Putztisch", Olearius, „Pers. Reisen" 2c. eine spezielle Aehnlichkeit zwischen dem Perlen- und Kettenschmucke der Rosse und dem der Frauen im Orient, also auch hier der Sulamith behauptet, spricht, daß laut V. 11 Salomo seine Geliebte jetzt erst recht mit Gold- und Silberschmuck zieren will, daß also ein überladener Kopf- und Halsschmuck nach Art einer reich aufgezäumten Stute vorerst noch nicht von ihr getragen wird. — **Meine Freundin;** vergl. 1, 15; 2, 2; 4, 1 2c., wo dieselbe trauliche Anrede wiederkehrt. Der Plur. רַעְיוֹת Richt. 11, 37 K'tib. — V. 10. **Lieblich sind deine Wangen in den Kettchen.** תּוֹר, verwandt mit הוֹר, טוֹר 2c. ist s. v. a. Kreis, Ring, bezeichnet also im Plur. wohl eine aus vielen Ringlein zusammengesetzte Kette, die vom Haupt aus unter dem Kinne herumgeht, von der also die Wangen umfaßt sind. Sulamith mochte diesen Schmuck, samt den in b. genannten Halsschnüren (חֲרוּזִים, verw. mit חרשׁ, חרט, also durchbohrte und aneinandergereihte Plättchen oder Korallen) nicht schon vom Lande mitgebracht, sondern erst seit ihrem Kommen an den königlichen Hof von Salomo geschenkt bekommen haben. Salomo ist aber mit diesem einfachen Schmucke noch nicht zufrieden, sondern verspricht ihr V. 11 noch viel reichere und prächtigere Schmucksachen, — schwerlich um sie damit zu locken und an seinen Hof zu fesseln (wie selbst Del. meint), sondern nur, um sie, die Liebliche, noch herrlicher zu schmücken und sein volles Wohlgefallen an ihr, als einer stolz gezierten Fürstin, haben zu können. — **Kettchen von Gold — mit Pünktchen von Silber.** Unnöthiger und allzukünstlicher Weise will Weißb. unter den נְקֻדּוֹת הַכָּסֶף etwas Aehnliches wie die חֲרוּזִים verstanden wissen, also durchbohrte und aneinandergereihte Silberplättchen, die noch neben den Goldkettchen getragen würden. Aber עִם „mit" nöthigt zu dieser Deutung keineswegs (vgl. 4, 13), führt vielmehr zu der viel näher liegenden Annahme, daß die goldenen תּוֹרִים zu denken sind als „punctis argenteis distincti" (Hitz.).

7. Sulamith. V. 12—14. **So lange der König an seiner Tafel, gibt meine Narde ihren Duft.** Wäre zu übersetzen: „so lange der König an seiner Tafel war, gab meine Narde ihren Duft" (Rosenmüller, Ewald, Hengstenb., Vaih., Weißb. 2c.), so könnten diese Worte nur den Sinn ausdrücken: „so lange Salomo abwesend war und mit seinen Bewerbungen mir nicht lästig fiel, befand ich mich wohl im Angedenken an meinen Freund", würden also ein nachdrückliches Zeugniß für die Richtigkeit der Hirten- oder Schäferhypothese ablegen; denn daß das „Duften der Narde" eigentlich zu nehmen und auf das köstliche Nardenöl auf Sulamiths Haar und Gewändern zu deuten sei, welches durch die Hinzukunft des noch viel köstlicher duftenden Geliebten gleichsam verdrängt und weit überwogen worden (Weißb.), ist eine viel zu weit hergeholte Erklärung der einfachen Worte. Dieselben sind vielmehr präsentisch zu fassen, weil gerade der Mangel eines הָיָה im Vordersatze gegen die präteritale Bedeutung von נתן spricht (vgl. Hitz. z. d. St.), und weil מֵסַב auch eigentlich nicht s. v. a. Tafel, Tafelrunde, sondern eher Kreis, festliche Versammlung bezeichnen wird (vgl. den adverbialen Gebrauch des Wortes im Singular 1 Kön. 6, 29, und im Plur. 2 Kön. 23, 5; Hiob 37, 12), mithin gerade auf den gegenwärtigen Aufenthaltsort des Königs, auf das Frauengemach seines Palastes oder Parks (im Gegensatze zu seinem vorherigen Verweilen im Felde, unter Kriegern, auf der Jagd, oder sonstwo) hinweist. Das „Duften der Narde" Sulamiths wird also bildliche Bezeichnung der durch die Anwesenheit des Geliebten in ihrem Herzen erweckten angenehmen Empfindungen oder süßen Gefühle sein (vgl. Del.: „sie duftet das nur wieder aus, was sie aus seinem Anblick eingesogen"), eine Darstellung, die für das schlichte naturwüchsige Mädchen vom Lande keineswegs zu fein und höfisch lautet, die also Hitzig (ebenso wie V. 13) sehr unnöthigerweise einer verliebten Hofdame als üppige Schmeichelei gegen Salomo in den Mund legt. Ueber נֵרְדְּ, was hier nicht einen Stengel des bekannten indischen Bartgrases Valeriana Jatamansi (Magn., Böttcher), sondern nur das daraus verfertigte aromatische Salböl, und zwar als ausgegossenes, mithin duftendes, bezeichnen kann, vgl. Winer, R.-W.-B., Art. „Narde". — V. 13. **Ein Myrrhenbündlein ist mein Geliebter mir.** Offenbar steigernde Fortsetzung des Bilds von der duftenden Narde; der königliche Geliebte, der jetzt an Sulamiths Busen ruht, wird von dieser einem Bündlein köstlichen Myrrhenharzes verglichen, wie die Frauen des Orients es auf ihrem Busen zu tragen pflegen. צְרוֹר הַמֹּר ist nicht „Myrrhenstrauß oder -büschlein" (Ewald, Delitzsch 2c.); denn von aromatischer Eigenschaft der Zweige und Blätter des Myrrhenbaums ist ebensowenig etwas bekannt, wie von seinem Vorkommen in Palästina überhaupt. Man wird also an ein Bündlein oder Büchschen (nicht gerade an ein Fläschchen, wie Weißb., dem Sinn von צְרוֹר zuwider, will) mit halbflüssigem oder flüssigem Myrrhenharze denken und dabei den auch Kap. 5, 5. 13; Esth. 2, 12; 2 Mos. 30, 28 bezeugten Gebrauch dieses Harzes als Salbe vergleichen müssen. Für das Tragen von Salbenbüchschen seitens hebräischer Frauen vgl. auch Jes. 3, 20; Hiob 42, 14, und Hartmann, die Hebräerin am Putztisch II, S. 280 f. — V. 14. **Ein Cyperträublein ist mein Geliebter mir.** כֹּפֶר (Sept.: *κύπρος*, hier und Kap. 4, 13) ist die Kyperblume: oder Alhenna, die in Indien und vielleicht in Aegypten heimisch (nach Plin. H. N. XII, 24), von Salomo nach seinen Weingärten zu Engedi (über welche oben Nr. 1 zu vergl.) verpflanzt worden sein mochte, und zwar um des eigenthümlich starken Geruchs ihrer gelblich-weißen traubenförmigen Blüthen willen. Vgl. in Betreff der Vorliebe der morgenländischen Frauen für dieses aromatische Gewächs das Zeugniß eines neueren Reisenden im „Ausland", 1851, Nr. 17: „Die weißen Hennablüthen, welche in Traubenform wachsen und Tamar-Henna genannt werden, haben einen sehr durchdringenden Geruch, welcher dem nicht daran gewöhnten Europäer unangenehm erscheint; aber die Orientalen lieben diesen Geruch ungemein und ziehen ihn jedem andern vor. Die einheimischen Frauen tragen gewöhnlich ein Bouquet von Tamar-Henna am Busen." Den hebräischen Namen dieses Gewächses könnte man mit Simonis u. A.

von כפר bedecken herleiten und dabei an die Sitte orientalischer Frauen, ihre Fingernägel mit Henna-Pulver gelb zu färben, denken; doch liegt es näher, sowohl כֹּפֶר, wie *κύπρος*, und ebenso auch das lat. cuprum auf die Sanscrit-Wurzel cubh „glänzen, gelb sein“ (wovon cubhra) zurückzuführen. — Der genaue Parallelismus zwischen V. 13 u. 14, sowie überhaupt die innere Verwandtschaft der Verse 12—14 mit ihren ausnahmslos dem Bereiche der Pflanzenarome entnommenen Bildern zeugt übrigens entschieden gegen die Hitzig'sche Zertrennung der Stelle, als gehörten V. 12. 13 einer Haremsdirne, und erst V. 14 der Sulamith an.

8. Salomo u. Sulamith. V. 15—17.— **Sieh, du bist schön, meine Freundin.** Die zärtliche Inbrunst, womit sie eben von ihrem Geliebten geredet, hat ihre Züge zu doppelt schönem Ausdruck verklärt. Die Wahrnehmung hiervon treibt Salomo dazu, voll Entzückens ihre Schönheit zu rühmen. — **Deine Augen Tauben,** d. h. wohl nicht: „deine Augen sind Taubenaugen“, als ob (nach Ps. 45, 7; 1 Kön. 4, 13; Esr. 10, 13) der Stat. constr. עֵינֵי zu ergänzen, und als Vergleichspunkt die Tauben-Einfalt und Treue der Augen Sulamiths in Betracht zu ziehen wäre (Vulg., Syr., Ibn Esra, Vat., Gesen., Del. rc.), sondern, wie sowohl der Context als die Parall. Kap. 5, 12 zeigt: „deine Augen gleichen dem hell glänzenden und schimmernden Gefieder der Tauben“ — wobei wohl näher das Weiß der Augen dem des Leibes, der glänzende Augenstern dem Metallglanze des Halses oder der Flügel der Taube verglichen wird (vergl. Ps. 68, 14). Richtig also schon Sept.: *ὀφθαλμοί σου περιστεραί*, und später Targ., Raschi, Hengstenberg, Hitzig rc. — V. 16. **Siehe, du bist schön, mein Geliebter, ja holdselig.** Die genau analoge Art des Ausdrucks, womit Sulamith hier die kosende Schmeichelrede des Königs erwidert, läßt es höchst gezwungen erscheinen, wenn man diese ihre Worte als an einen fernen Freund gerichtet auffaßt. Das steigernde אַף נָעִים „ja wonnig, ja holdselig“, ist nichts als Ausdruck ihres liebenden Entzückens und findet gleich nachher in der Schilderung Kap. 2, 3—6 seinen veranschaulichenden Commentar. — **Ja unser Lager ist frisches Grün,** eigentl.: „grünt, ist begrünt“ (רַעֲנָנָה), eine Hinweisung auf die herrliche, saftig frische und wohlthuende Naturumgebung, in welcher ihr liebender Verkehr jetzt zu ihrer Freude stattfindet, vielleicht speziell auf einen schattigen Rasenplatz unter den Bäumen des Lustgartens, der ihnen augenblicklich zum Sitze oder Lager dient; vgl. oben Nr. 1, und Weißb. z. d. St. Gegen Hengstenb., der ערש im Sinne von „Ehebette“ und רענן rein bildlich, von fröhlichem Gedeihen faßt, spricht, daß von einem Ehebette Sulamiths und Salomo's vor ihrer erst Kap. 3, 6 ff. beschriebenen Hochzeit noch nicht die Rede sein konnte; nicht minder aber auch der Inhalt der folgenden Verse, namentlich Kap. 2, 1—3, der auf ein fortwährendes Verweilen der Liebenden im Freien, unter schattigen Bäumen und bei duftenden Blumen hinweist. — V. 17. **Die Balken unserer Häuser sind Cedern, unser Getäfel Cypressen.** So kann weder der „Chor der Haremsfrauen“ sprechen (Böttcher), der hier höchst störend zwischenein treten würde, noch auch Salomo (Hitz., Weißb., Ren.), dem wegen des Entzückens, womit er die Geliebte betrachtet, die Schönheit des Ortes, wo sie weilen, gänzlich gleichgültig ist — sondern nur Sulamith, das harmlose heitere Naturkind, das eben erst seine Freude über das liebliche Plätzchen im Freien, wohin ihr Geliebter sie geführt, zu äußern begonnen hat und dessen Rede ganz unvollendet und abgerissen gelautet haben würde, hätte sich an das Lob des frisch grünenden Lagers nichts Weiteres angeschlossen. — „Cedern“ und „Cypressen“, auch Jes. 14, 8; Sach. 11, 2 als kostbare Bauhölzer und stolze, hochwipflige Bäume nebeneinander genannt, sind hier offenbar eigentlich gemeint, von lebenden Bäumen dieser Art, wie sie die königlichen Gärten des naturkundigen, prachtliebenden Königs neben anderen herrlichen und seltenen Gewächsen darboten. Das Bildliche der Rede liegt also vielmehr in den „Balken“ und dem „Getäfel“ (רְחִיטִים, von רחט = ar. ḳarat „behauen“, also = laquearia der Vulg., Getäfel an Wänden und Decken — nicht etwa „Säulen“, wie Weißb., oder „Querbalken“, wie Vatabl. und L. Cappell., oder „Fußböden“, wie Hengstenberg, unter Bevorzugung des K'ri רְהִיטִים, will). Die bisher ohne Salomo in den Prunkzimmern des Palastes Gewesene freut sich, daß sie jetzt mit ihm unter den grünen Bäumen des Gartens, die ihr eine weit schönere Decke als jene kostbar ausgeschmückten Hallen über ihnen zu wölben scheinen, ruhen kann. Mit der Schäferhypothese, deren Vertreter hier Sulamiths Sehnsucht nach dem frischen Grün und den schattigen Plätzchen ihrer Heimat ausgedrückt finden (s. z. B. Ewald, Vaih.), läßt sich die Erwähnung der Cedern, die nur im Libanon, nicht in Mittel- oder Nordpalästina, zumal nicht in der Umgebung von Sunem, wild wuchsen, unmöglich zusammenreimen.

9. Sulamith u. Salomo. Kap. 2, V. 1—7.— V. 1. Sulamith. **Ich bin (nur) eine Feldblume Sarons, eine Lilie der Thäler.** Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird nicht ganz abzuleugnen sein (mit Delitzsch, der mit diesem Vers eine neue Scene beginnen läßt); doch muß man hinter Kap. 1, 17 jedenfalls eine längere Pause statuiren, während deren die fortwährend an der Seite ihres Freundes im Garten verweilende Sulamith über ihr hohes Glück, zur Geliebten des Königs auserkoren zu sein, nachsinnt und durch Vergleichung ihrer gegenwärtigen glänzenden Umgebung mit den Triften und Thälern ihrer Heimat zur Demuth gestimmt und zugleich mit Sehnsucht nach den einfacheren Verhältnissen, die sie verlassen mußte, erfüllt wird. Diesen Gefühlen gibt sie dadurch, daß sie sich eine „Blume des Feldes“ nennt, eine „Lilie der Thäler“, die zu den vielen Ziergewächsen und Kunstschönheiten des königliches Hofes nicht passe, einen ebenso naiven, als feinen und treffenden Ausdruck. — Welche Feldblume der Saronsebene mit חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן gemeint sei, ist schwer zu bestimmen. Gegen die Identität mit der „Lilie der Thäler“ (Sept., Vulg. und Targ. zu Jes. 35, 1, der einzigen Stelle des A. T., wo חבצלת noch vorkommt) spricht gerade die Erwähnung in Parallele mit jener, — ein Umstand, der an eine zwar ähnliche, aber doch spezifisch verschiedene

Pflanze zu denken nöthigt. Wenn wirklich חבצלת mit חמץ „röthen" (vergl. חָמוּץ roth, Jes. 63, 1) zusammenhinge, wie Hitz., Weißb. ꝛc. annehmen, so läge es am nächsten, mit Aquila und R. Kimchi zu Jes. 35, 1 „Rose" zu übersetzen und dabei die Nebeneinanderstellung von Rose und Lilie in Sir. 50, 1 als vielleicht aus unsrer Stelle geflossen zu vergleichen. Aber eine andere Etymologie, die das Wort irgendwie mit בָּצָל Zwiebel zusammengesetzt sein läßt (sei es, daß sie ein zur Bildung von Quadrilitteren dienendes ח vortreten, sei es, daß sie in den Anfangsbuchstaben das Adj. חָמֵץ „sauer" stecken lasse), führt vielmehr auf irgend ein Zwiebelgewächs, etwa die Herbstzeitlose, die schon der Syrer zu meinen scheint (vergl. Mich., Ewald, Gesenius ꝛc.), oder die Tulpe (Velthusen, Magn., Vaih.), oder die Narzisse, für welche letztere bereits das Targ. mit seinem נַרְקוֹס zeugt. Da keine dieser Meinungen sich absolut sicher erweisen läßt, so dürfte es das Gerathenste sein, mit Sept. und Vulg. bei dem unbestimmten „Blume, Feldblume" stehen zu bleiben. — Auch in Betreff des Namens שָׁרוֹן läßt sich nicht völlig bestimmt sagen, ob damit die bekannte Ebene längs der Küste zwischen Cäsarea und Joppe (Apostg. 9, 35), oder die transjordanische Ebene, welche 1 Chron. 5, 16 genannt wird, oder endlich eine dritte Saronsaue zwischen Tabor und dem See Genezaret, deren Eusebius im Onomast. gedenkt, gemeint sei. Vielleicht dürfte um der Nachbarschaft Sunems willen zunächst an die letztere zu denken sein. — Uebrigens ist das חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן trotz des Art. vor שָׁרוֹן doch „eine Feldblume Sarons" zu übersetzen (vergl. 1 Mos. 9, 20; 35, 16; Jer. 13, 4 ꝛc.), und läßt sich aus dem Ausdrucke nichts zu Gunsten der allegorischen Deutung Sulamiths auf die Kirche folgern (gegen Hengstenberg). — Bei beiden Vergleichungen, der mit der Saronsblume und der mit der Lilie (womit wohl nicht das stark duftende lilium candidum, sondern wegen Kap. 1, 5. 6; 5, 13 wohl eher die palästinensische rothe Lilie, das lilium rubens des Plinius H. N. XXI, 5 gemeint sein dürfte), ist als tert. comp. sowohl die Kleinheit dieser Gewächse verglichen mit Cedern, Cypressen ꝛc., als auch ihre Schönheit und Zierlichkeit (Matth. 6, 28; Luk. 12, 27) zu denken, so daß also Sulamith, wenn sie auch auf ihre Demuth und ländliche Einfalt hinweist, doch nichts Wegwerfendes von sich sagt*) und ganz analog wie Kap. 1, 5 ein gewisses, wenn auch wahrhaft bescheidenes und kindlich reines Selbstbewußtsein kundgibt. — V. 2. **Wie eine Lilie mitten unter Dornen, so** (steht) **meine Freundin inmitten der Töchter.** Was für Sulamith Ausdruck der Demuth gewesen war, das greift Salomo mit höfischer Gewandtheit auf, um ein desto nachdrücklicheres Lob ihrer Schönheit und Anmuth daraus zu entwickeln. Stärker fast noch, als später Kap. 6, 8. 9, stellt er alle übrigen Frauen gegen sie, die Eine Auserwählte, in Schatten, indem er jene mit Dornen, diesem wohlbekannten Bilde des Gemeinen, Lästigen, ja Häßlichen vergleicht (vergl. Richt. 9, 14; 2 Kön. 14, 9; Jes. 7, 23 ff.; 32, 13; 55, 13; Ezech. 2, 6; 28, 24; Hos. 9, 6; 10, 8; Ps. 58, 10; Spr. 22, 5 ꝛc.). Bei der Uebersetzung „Rose" (die übrigens, wegen des unverkennbar gleichen Sinnes des fem. שׁוֹשַׁנָּה mit שׁוּשַׁן oder שׁוֹשַׁן „Lilie", entschieden unzulässig ist) würde der beabsichtigte starke Gegensatz fast ganz verschwinden, da die Dornen der Rose ja nur zur Zierde gereichen. — Renan läßt unseren Vers, sowie nachher V. 7, den Hirten (!) sprechen, und zwar als hier zuerst Auftretenden (als „entrant brusquement en scène")! — V. 3. **Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes, so** (steht) **mein Geliebter inmitten der Söhne.** Beachte den genauen Parallelismus dieses Satzes mit V. 2. Indem Sulamith die schmeichelnde Lobrede ihres Freundes, in noch engerem Anschlusse an seinen Ausdruck als oben Kap. 1, 16, ihm zurückgibt, gewinnt Beider Zwiegespräch das Aussehen eines „Wettstreites wechselseitig sich lobender Liebe" (Delitzsch). Die Beziehung der Rede Sulamiths auf einen abwesenden Geliebten, den sie im Gegensatze zu dem ihr gleichgültigen, ja widerwärtigen Salomo lobe (Ew., Hitz., Vaih. ꝛc.), zerstört die einfache Schönheit des Dialogs. — Beim „Apfelbaume" (תַּפּוּחַ, Sept. *μῆλον*) an einen edleren Obstbaum als den gewöhnlichen „Pyrus malus", etwa den Quittenbaum (Pyrus Cydonia) oder den Citronenbaum (Malus medica), oder die Apfelsine, zu denken (wie Celsius im Hierobot., Velthus., Rosenm., van Kooten ꝛc. thun), ist unstatthaft, weil gleich nachher (V. 3d. und V. 5) der süßen Früchte des Baumes gedacht wird, weil ältere und neuere Kenner des Orients auch schon die gewöhnlichen Aepfel Syriens und Palästina's als überaus edle, wohlschmeckende und angenehm duftende Früchte rühmen (vgl. Harmar, Beobachtungen ꝛc. I, 369 ff.), und weil schon das verhältnißmäßig seltene Vorkommen des תַּפּוּחַ im A. T. und seine Zusammenstellung mit der Feige, Granate, Palme ꝛc. (Joel 1, 12; vgl. Hohel. 7, 9; 8, 5) auf seine Zugehörigkeit zu den edleren Fruchtgewächsen der altisraelitischen Flora hinweist. — **In seinem Schatten sitz' ich gerne,** wörtlich: „habe ich Wohlgefallen und sitze ich" (חִמַּדְתִּי וְיָשַׁבְתִּי), eine Construction ähnlich wie תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ 1 Sam. 2, 3, wo das erste Verb. gleichsam nur adverbiale Geltung hat und erst das zweite den Hauptbegriff ausdrückt; vgl. auch unten Kap. 4, 8; 5, 6; sowie Ewald, Lehrbuch §. 285, b. Die präteritale Fassung der Verba (Ewald, Hitz. ꝛc.) ist übrigens hier ebensowenig nothwendig, als Kap. 1, 12, so daß auch unsere Stelle keinerlei triftiges Argument zu Gunsten der Hirtenhypothese darbietet. Bei dem Bilde vom Schatten wird hier nicht der gewährte Schutz (wie z. B. Ps. 17, 8; 91, 1; Jes. 25, 4 ꝛc.), sondern das Labende und Erquickende der Nähe des Geliebten den Vergleichspunkt bilden, gleich wie die süßen Früchte des Apfelbaums das Angenehme seiner Liebkosungen zu veranschaulichen dienen, ähnlich wie 4, 16; 7, 14 (vgl. Weißb. z. d. St.). — V. 4. **Er hat mich eingeführt in's Weinhaus.** בֵּית הַיָּיִן wird wohl im Wesentlichen dasselbe bedeuten wie בֵּית מִשְׁתֵּה הַיָּיִן, also ein

*) Bedeutete חבצלת wirklich „Zeitlose", Colchicum autumnale, so enthielte der Vergleich etwas Nachtheiliges und Herabwürdigendes für Sulamith, was aber schon des parallelen „Lilie der Thäler" wegen nicht angeht.

Zimmer oder Saal, wo man Wein trinkt, ein Saal der Weingelage, nicht eine „Weinschenke" (! Böttch.) oder einen „Weinkeller" (Vulg.: „cella vinaria", Luth., Ren. 2c.), oder eine „Weinlaube" (Vaih. 2c.), oder einen „Weingarten" (Ewald, Heiligst. 2c.). So gewiß aber die Umgebungen dieser Worte, besonders die „Frucht" des Apfelbaums in V. 3d. und das „Panier" in 4b. bildlich zu verstehen sind, so sicher wird auch die eigentliche Auffassung des „Einführens in das Weinzimmer" zu verwerfen und vielmehr nur an eine gesteigerte Theilhaftigmachung süßer Liebeserweisungen, an ein Berauschen durch Liebkosungen als Sinn dieses Ausdrucks zu denken sein (im Wesentlichen richtig schon Ruperti, Döderl., Gesenius, Döpke, Weißb. 2c.). Man braucht die Worte daher auch weder als Wunsch zu fassen (Sept.: *εἰσαγαγετε με εἰς οἶκον το˜ οἴνου*, Velth., Amm., Hug, Umbreit 2c.), noch als Erzählung dessen, was ihr ländlicher Geliebter früher mit ihr gethan (Ewald, Vaih., Böttcher), noch als entzückten Ausruf einer Dame des Harem, die jetzt von Salomo statt der spröden Sulamith umarmt werde (!! Hitz.) 2c. Es liegt nichts Anderes vor, als eine bildliche Schilderung der von Salomo erfahrenen Liebe, die ihr genauestes Analogon an Kap. 1, 4b.: „Eingeführt hat mich der König in seine Gemächer", hat. — **Und sein Panier über mir ist Liebe**, d. h. nicht: „als Feldzeichen trägt er mir, der ihm Nachfolgenden, seine Liebe voran" (Grotius, Hitzig, Weißb. 2c.), sondern: „Liebe weht wie ein schützendes und tröstendes Panier über meinem Haupte (Ps. 20, 6), wenn ich bei ihm bin". So richtig Döpke, Del. — auch Ewald, Vaih. 2c., nur daß diese auch hier wieder die früher bei ihrem Hirten auf dem Lande genossene Liebe geschildert finden. Die Fahne (דֶּגֶל) ist, wo sie nur vorkommt im A. T., ein militärisches Bild (vgl. außer Ps. 20, 6 auch noch 4 Mos. 1, 52; 2, 2 ff.), wird also auch hier in diesem Sinne zu deuten, und nicht etwa mit Böttcher von dem Zeichen des Weinhauses (einem Wirthshausschilde also!) zu verstehen sein. — V. 5. **Stärket mich mit Weinbeeren, labet mich mit Aepfeln.** Die Liebkosungen des sie umfahenden und herzenden Königs (s. V. 6) üben eine, wenn auch nicht „durch und durch erschütternde" (Delitzsch) oder gar „athemversetzende und fast erstickende" (Hoelem.), doch mächtig erregende und wie berauschende Wirkung auf die Liebeglühende und wecken, vielleicht zum ersten Male seitdem sie an den Hof gekommen, unmittelbar das Bewußtsein in ihr, daß sie krank ist vor Liebe (vgl. Kap. 5, 8) und daher einer Stärkung mit erfrischendem Genusse von Obst oder dergleichen bedarf. Sie richtet ihre darauf bezügliche Bitte, wie die Plurale סַמְּכוּנִי (eigentlich: fulcite me, stützt mich; vergl. 1 Mos. 27, 37; Ps. 104, 15), רַפְּדוּנִי zeigen, nicht etwa an den Geliebten selbst (Weißb.), sondern an die in der Nähe befindlichen Hoffrauen, an welche ja auch der lebhafte Ausruf V. 7 ergeht. — אֲשִׁישׁוֹת sind weder aromatische Salben (Sept.: *μύρα*), noch Blumen (Vulg.: fulcite me floribus; auch Symm. 2c.), sondern nach der wahrscheinlichen Ableitung von אשׁשׁ „begründen, befestigen" (s. Knobel zu Jes. 46, 8), dichtgepreßte Traubenbeeren, also etwa Weinsyrup, oder besser Rosinenkuchen, Traubenkuchen, wofür sowohl das Verb. סמך, als der Gebrauch des Worts in Hos. 3, 1 (wo die Sept.: *πέμματα* übersetzen) und in 2 Sam. 6, 19 (Sept.: *λαγανον ἀπὸ τηγάνου*, Pfannkuchen) spricht. — V. 6. **Seine Linke ist unter meinem Haupte und seine Rechte herzet mich.** Das תְּחַבְּקֵנִי muß hier so wenig, wie Kap. 8, 3, wo die ganze Stelle wiederkehrt, als Optativ genommen werden, so daß der Satz einen Wunsch ausdrückte: „seine Linke sei unter meinem Haupte, und seine Rechte herze mich!" (Ewald., Vaih., Weißb. 2c.). Es spricht hiegegen die ganze Situation, sowohl an unsrer Stelle, wie Kap. 8, 3. Sprachlich ist aber die indikativische Fassung ohnehin die einfachere und näherliegende. — V. 7. **Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems** 2c. Für Sulamith als Sprecherin dieser Schlußworte spricht 1) daß auch Kap. 3, 5 und 8, 4 unverkennbar sie als Sprecherin dieser, dort wie hier eine längere „Pause der Handlung" (Ewald) einleitenden Worte erscheint; 2) daß Sulamith auch schon V. 5 die Hoffrauen, die also als Zeuginnen ihrer Wonne nahe zu denken sind, angeredet hat; 3) daß der Inhalt des beschwörenden Ausrufs durch das, was sie eben erst von ihrem „Krankfein vor Liebe" gesagt hat, unmittelbar vorbereitet wird, ja ohne den Rückblick darauf so gut wie unverständlich bleibt. — Daher von vornherein abzuweisen die Versuche, den Vers als Rede der hier dazwischentretenden Königin-Mutter (! Böttch.), oder des himmlischen Salomo (Hengstb., nach vielen Aelteren, wie Starke, Jo. Lange 2c.), oder auch des Dichters (Umbr., Hitzig), oder endlich des zum Chore sprechenden Hirten (! Renan) zu fassen. — „Ich beschwöre euch", eigentlich: ich lasse euch (so viel an mir ist) schwören, ich nehme euch das heilige Versprechen ab, bitte euch dringend; vgl. 1 Mos. 50, 5; 4 Mos. 5, 19. — **Bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes.** Diese Thiere werden weder deshalb als Beschwörungsmittel genannt, weil den Thieren überhaupt, im Gegensatze zum Menschen, „jährlich bestimmte Zeiten der Brunst angewiesen seien" (Hitzig; ähnlich auch schon Herder u. A.), noch weil die jerusalemischen Frauen sich kleine Gazellen zum Spiele zu halten pflegten (J. D. Mich.), noch wegen der Aehnlichkeit der Namen צְבָאוֹת und אַיְלוֹת הַשָּׂדֶה mit den Gottesnamen יְהוָֹה צְבָאוֹת und אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם (Weißb.): sondern unzweifelhaft wegen des niedlichen und graziösen Aussehens der Gazellen (vgl. Spr. 5, 19), das gerade diese Thierchen als besonders geeignete Sinnbilder zarter und idealer Liebe erscheinen ließ und sie namentlich Frauen in dieser Hinsicht vorzugsweise theuer machen mußte. Vgl. besonders Döpke z. d. Stelle, sowie Ewald: „Im gemeinen Leben schwur man bei den Sachen, die eben zum Gespräch gehören, oder die dem Redenden vorzüglich theuer sind. Wie also der Krieger bei dem Schwerte schwört, wie Muhammed bei der Seele, von der er gerade reden will (Sur. 91, 7), so hier Sulamith bei den lieblichen Gazellen, indem sie von Liebe redet." — **Daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt die Liebe, bis es ihr gefällt.** אִם תָּעִירוּ, eigentlich: „wenn ihr erwecket" 2c. (Ewald §. 325, b.). Das Verb. steht hier im Mask., entsprechend dem אֶתְכֶם in a, nicht etwa weil die Töchter Jerusalems nicht wirkliche

weibliche Individuen seien, wie Hengstenberg will, sondern weil das nächste Geschlecht hier noch als gemeinsames gebraucht ist, wie auch schon V. 5, wie Richt. 4, 20; Jes. 32, 11, und wie überhaupt öfters beim Imperativ. — הָאַהֲבָה ist gewiß nicht „die Geliebte", als würde hier davor gewarnt, die in Schlaf versunkene Sulamith muthwilligerweise daraus aufzuwecken (Vulgata: dilectam, Syr., Gesen., Ewald, Rosenm., Hengstb., Renan, auch J. D. Michaelis, der diesem Sinne zulieb הָאֲהֻבָה punktirt), sondern da in den Parallelstellen 3, 5 und 8, 4 dieser Sinn höchst unpassend sein würde und da auch sonst noch die Liebe als ethischer Hauptbegriff bedeutsam in dem Stücke hervortritt (Kap. 7, 7 und 8, 6 f.), offenbar die Liebe selbst als im Herzen schlummernde Leidenschaft, die es nicht vorwitzigerweise aufzuwecken oder gleich einer Flamme anzufachen gelte. „Störung der Liebe", bevor völlige Befriedigung ihrer Sehnsucht nach Wechselverkehr mit dem Geliebten erfolgt sei (Delitzsch, Weißb.), kann das הָעִיר הָאַהֲבָה unmöglich bedeuten sollen, da es sicher etwas Analoges wie הָעִיר קִנְאָה Jes. 42, 13 ausdrückt, und da auch das verstärkend hinzugefügte Pil. עוֹרֵר stets nur den Sinn des Erregens oder Erweckens, z. B. von Zank Spr. 10, 12; von Kraft oder Macht Ps. 80, 3 ꝛc. ausdrückt. Vgl. auch die irritata voluptas, die irritamenta amoris s. Veneris bei römischen Dichtern (z. B. Ovid, de arte am. 2, 681; Metam. 9, 133; Juven. 11, 165) — wiewohl hier an etwaige künstliche Zauber- oder Reizmittel zur Entflammung der Liebe oder gar der Wollust, z. B. an Liebesäpfel 1 Mos. 30, 14 ff., oder an Quitten (Böttcher) gewiß nicht zu denken ist. Der Sinn des warnenden Ausspruchs ist vielmehr nur dieser: „Stürzt euch nicht muthwillig und vorschnell, also nicht bevor die Liebe von selbst erwacht (bis „das Herz sich zum Herzen findet", bis Gott selbst Neigung zum rechten Manne in euch erweckt) in die Leidenschaft der Liebe, lockt sie nicht muthwillig, durch leichtsinniges Kokettiren oder lose Buhlkünste, in eueren Herzen hervor". Eine Warnung, die sich gewissermaßen als die Moral des ganzen Stückes betrachten läßt, sofern sie auf Wahrung des keuschen, wahrhaft sittlichen und eben darum wahrhaft natürlichen Charakters der Liebe ausgeht, und die daher höchst passenderweise der Sulamith, als der Trägerin und Repräsentantin solcher ethisch reinen Liebe gegenüber den Frauen des salomonischen Hofes in den Mund gelegt erscheint. Vgl. die ähnliche Sentenz Kap. 8, 7b.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die kirchlich-allegorische Deutung faßt alle Einzelheiten der vorstehenden Schilderung des liebenden Verkehrs zwischen Bräutigam und Braut als unter mystischen Bildern verhüllte Beziehungen auf das Verhältniß Christi zur Kirche und weiterhin zur einzelnen Christenseele. Sie erblickt in den einleitenden Worten der Sulamith Kap. 1, 2—4 eine Kundgebung der Sehnsucht der Heilsgemeinde nach Vereinigung mit ihrem himmlischen Bräutigam, wobei die theilweise Identifikation oder Zusammenfassung Sulamiths mit den übrigen Jungfrauen namentlich darauf hinweisen soll, daß die Sprechende ebensowohl eine ideale Person sei, wie der bald angeredete, bald in dritter Person genannte Geliebte, welcher den Gegenstand ihrer Sehnsucht bildet. Sie meint ferner in dem, was Sulamith V. 5. 6 von ihrer „Schwärze" und vom „Nichtbehütethaben ihres Weinbergs" sagt, Hinweisungen auf die Sünden der Gemeinde, als Ursachen ihrer zeitweiligen Trennung von Gott und Knechtung durch die Weltmacht erblicken zu müssen, und findet demgemäß in V. 7 die Bitte um Kundmachung des zur Gemeinschaft mit Gott und Christo zurückführenden Weges, in V. 8 aber die Angabe eben dieses Weges, wie sie die göttliche Gnade ihr gewährt, ausgedrückt. V. 9—17 sollen dann den Wettstreit der Liebe schildern, der sich zwischen der bußfertig zu ihrem himmlischen Bräutigam zurückgekehrten Gemeinde und zwischen dem sie in Gnaden annehmenden Christus entspinnt, und wobei die herzliche Bereitschaft und Geschicklichkeit, mit welcher die Braut alles zu ihrem Lobe Gesagte gleich wieder auf den Bräutigam zurückwirft, den in Liebe thätigen und in steter Heiligung vorwärtsstrebenden Glauben der Kirche bezeichnen soll. In Kap. 2, 1 bis 7 sodann steuern angeblich „die Liebeserklärungen von vornherein dem Liebesgenusse zu", und eben dieser soll bereits in V. 6 unter dem Bilde der Umarmung oder des ehelichen Beilagers als auf seinem Höhepunkte angelangt geschildert werden; das Epiphonem in V. 7 bringe den ganzen Entwicklungsgang bereits zu seinem Abschlusse und zeige vermöge seiner zweimaligen späteren Wiederkehr in 3, 5 u. 8, 4, daß die Darstellung eine kreisförmige sei und den Prozeß der liebenden Vereinigung Christi mit der Kirche mehrmals, unter jedesmal anders gewendeter allegorisch-dramatischer Hülle, versinnbildliche. — So von den neueren Allegorikern z. B. Hengstenberg (S. 2 ff.; 24 ff.; 36 ff.), mit dem die Uebrigen, wie Hahn, Hoelemann ꝛc. in allem Wesentlichen übereinkommen, namentlich auch in der Behauptung einer kreisförmigen Darstellung, durch welche die dramatische Einheit des Ganzen im Grunde aufgehoben und mehrere aufeinanderfolgende Tableaux oder Charaktergemälde, die sich allemal auf den nämlichen Gegenstand beziehen (oder, wie Hahn dies ausdrückt: die ihren Vorgängern jedesmal zur „Ergänzung und nachträglichen Erklärung" gereichen), statuirt werden. Nicht anders die älteren allegorischen Erklärer, welche dabei nur noch mehr in's Detail der mystischen Ausdeutung der einzelnen Bilder eingehen und z. B. in dem Myrrhenbündlein Kap. 1, 13 eine Hinweisung auf Christi bitteres Erlösungsleiden oder auf sein vollkommnes Opfer für die menschliche Sünde erblicken (vergl. Starke z. d. St.), wodurch also zur Anspielung auf das munus propheticum (1, 7: Christus als Hirte) und regium (1, 12: Christus als König) die auf das m. sacerdotale hinzutrete; oder die „güldenen Spangen" Kap. 1, 11 auf das Wachsthum des Glaubens, die „güldnen Pöcklein" ebendaselbst aber auf die Heiligkeit des Lebens deuten; oder den „Weinkeller" Kap. 2, 4 bald für ein Emblem der christlichen Kirchen und Schulen als der „Häuser der Weisheit" halten, bald den „Altar der Kirche, wo Leib und Blut Christi ausgespendet werden", bald die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments mit ihren verschiedenen Arten oder Stufen der göttlichen Offenbarung darin erblicken, ꝛc. ꝛc.

2. Im Gegensatze zu solcher ziel- und zügellosen Deutelei, die, weil sie von vornherein kein sicheres historisches und exegetisches Fundament legt, alles Mögliche in den schlichten Wortlaut der Dichtung hineingeheimnissen zu können meint, vermag eine unbefangene zeitgeschichtliche Auslegung in dem oben erklärten Abschnitte nichts Anderes als den ersten Akt einer längeren lyrisch-dramatischen Handlung zu erblicken, die das Verhältniß zweier Liebenden, des Königs Salomo und einer schönen israelitischen Jungfrau aus dem Hirten- oder Winzerstande, in stufenmäßig fortschreitender Weise zu seiner Entfaltung bringen soll. Weiter als bis zur Aufzeigung eines durchgreifenden ethischen Gegensatzes zwischen dem Wesen dieser Jungfrau und dem der „Töchter Jerusalems", d. h. der Hof- oder Haremsfrauen Salomo's, sowie wiederum bis zur Knüpfung eines festen Bandes liebender Herzensgemeinschaft zwischen ihr und dem Könige, der um ihretwillen die übrigen Alle bereits geringzuachten, ja unliebenswürdig zu finden beginnt (s. Kap. 2, 2), wird die Entwicklung in dieser ersten Abtheilung noch nicht gefördert. Es ist nicht gerade das allererste „gegenseitige Entbrennen" der beiden Liebenden (Delitzsch), aber doch das erste beiderseitige Sichbewußtwerden von der unvergleichlichen Stärke und Inbrunst ihrer wechselseitigen Zuneigung (s. besond. Kap. 2, 5. 6), was, zusammen mit dem ersten deutlichen Hervortreten einer inneren Entfremdung zwischen diesem enggeeinigten Paare und dem übrigen Personal des Hofes, in unserem Akte zur Darstellung kommt und was durch die Schlußbemerkung in Kap. 2, 7 als Entgegensetzung der wahren und der falschen (oder der „von selbst aufwachenden" und der durch Buhlkünste „erregten") Liebe durch die Hauptperson des Stückes selbst auf einen möglichst kurzen und emphatischen Ausdruck gebracht wird.

3. Nur so viel läßt sich als wohlgesichertes Ergebniß einer nüchternen und doch ernsten, von den profanen Voraussetzungen und künstlichen Combinationen moderner Schäferromane und Liebesstücke sich frei erhaltenden Auslegung dieses ersten Haupttheiles festhalten, und lediglich auf dieser Basis wird daher eine nach gesunden und würdigen Prinzipien verfahrende erbauliche Anwendung des Inhalts dieser 1½ Kapitel sich zu bewegen haben. Ihr Ziel kann wesentlich nur in Aufzeigung und erwecklicher Verwerthung der zwischen diesem Inhalte und dem erlösenden Thun Christi an seiner Gemeinde unleugbar stattfindenden typischen Analogie bestehen. Wie Salomo seine Geliebte aus niederem Stande zu seiner Herrlichkeit emporhebt, und zwar rein aus Liebe und angezogen von ihrer Schöne und Anmuth, ebenso hat der Herr seiner in Elend und Niedrigkeit versunkenen Menschheit eine Erhebung widerfahren lassen, der kein anderes Motiv zu Grunde liegt, als seine Liebe, seine rein persönliche Zuneigung zu unserem Geschlechte, dessen Er zu seiner göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit in keiner Weise bedurft hätte; denn: „Nichts, nichts hat dich getrieben, Zu mir vom Himmelszelt, Als das geliebte Lieben, Womit du alle Welt, In ihren tausend Plagen Und schweren Jammerlast, Die kein Mund kann aussagen, So fest umfangen hast." Wie ferner die Liebe Salomo's zur Sulamith in einem allmählichen Werden und stufenmäßigen Wachsen begriffen erscheint, so hebt auch Christus sowohl seine ganze Gemeinde, wie die einzelnen ihr zugehörigen Seelen nur von Stufe zu Stufe zu seiner vollen und ganzen Gnadengemeinschaft empor, und der Berufung in Sein Reich, die der in unsrem Akte geschilderten Begründung des bräutlichen Liebesverhältnisses in den königlichen Gärten bei Jerusalem entspricht, folgen die höheren Stufen der Erleuchtung, Bekehrung, Heiligung keineswegs unmittelbar auf dem Fuße nach. Wie endlich die liebliche Verbindung von kindlicher Demuth und innigem Sehnen nach ihrem Geliebten, welche Sulamiths Charakter schon in diesem ersten Gesange aufweist, ihren Hauptschmuck bildet, der sie der Liebe ihres königlichen Bräutigams erst wahrhaft werth erscheinen läßt, so erwächst jeder Christenseele, die der Herr in sein Reich beruft und seiner Gnade theilhaftig machen will, die Nothwendigkeit, diesem seinem Gnadenzuge sich willig und mit herzlichem Verlangen nach völliger Vereinigung mit Ihm hinzugeben, als oberste Pflicht; denn: „non nisi volentes trahuntur a Deo". (Matth. 23, 37). — Neben diesen Analogien wird eine gesunde und nüchterne praktische Auslegung des Abschnittes aber auch die zahlreichen Unterschiede zwischen dem historischen Vorbilde und dem soteriologisch-messianischen Gegenbilde hervorzuheben, und dabei namentlich auf die Ungleichheit, ja den Contrast zwischen dem irdischen Salomo und dem gottmenschlichen Erlöser, sowie zwischen Beider Umgebung hinzuweisen haben. Denn nur so kann der gesammte Inhalt der Handlung zu gehöriger Entwicklung und zu praktischer Verwerthung in positiver wie negativer Hinsicht gelangen. Vgl. Einleitung §. 4, S. 12 ff.

Zweiter Gesang.

Der Liebenden erster Anschluß aneinander, erzählt von der in ihre Heimat zurückgekehrten Sulamith.

Kap. 2, 8—3, 5.

Erster (einziger) Auftritt:

Sulamith allein.

8. Horch — mein Geliebter! Siehe, da kommt er,
daherspringend über die Berge,
daherhüpfend über die Hügel.
9. Es gleicht mein Geliebter einer Gazelle,
oder einem Jungen der Hirsche. —
Siehe, da steht er hinter unserer Mauer,
schaut durch die Fenster,
blinket durch die Gitter.
10. Es hob an mein Geliebter und sprach zu mir:
„Auf doch, meine Freundin, meine Schöne, und geh' hervor!
11. Denn siehe, der Winter ist vergangen;
der Regen ist vorüber, ist dahin.
12. Die Blümlein werden sichtbar im Lande,
die Zeit des Sanges ist herangekommen
und die Stimme der Turteltaube läßt sich hören in unserem Lande.
13. Der Feigenbaum würzt seine Früchte,
und die Weinstöcke stehen in Blüthe, spenden Duft.
Auf doch, meine Freundin, meine Schöne, und geh' hervor!
14. Meine Taube in den Felsritzen,
im Winkel der steilen Höhen:
laß mich schauen deine Gestalt, laß mich hören deine Stimme!
Denn deine Stimme ist süß und deine Gestalt lieblich!" —
15. Fanget uns die Füchse,
die kleinen Füchse, die Weinbergsverderber!
Denn unsere Weinberge stehn in Blüthe! —
16. Mein Freund ist mein und ich bin sein,
der unter den Lilien weidet.
17. Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen,
wende dich und gleiche, mein Freund,
der Gazelle oder dem Jungen der Hirsche
auf zerklüfteten Bergen!

[Sie entschlummert und erwacht nach einiger Zeit wieder:]

III. 1. Auf meinem Lager in den Nächten
suchte ich, den meine Seele liebt;
ich suchte ihn und fand ihn nicht.
2. „So will ich denn aufstehen und die Stadt durchwandern,
die Märkte und die Straßen;
will suchen, den meine Seele liebt!" —
Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
3. Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehen:
„Habt ihr, den meine Seele liebt, gesehen?" —
4. Kaum daß ich an ihnen war vorbeigeeilt,
da fand ich, den meine Seele liebt.
Ich erfaßte ihn und ließ ihn nicht los,

bis daß ich ihn gebracht in's Haus meiner Mutter
und in die Kammer meiner Gebärerin. —
5. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes:
daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt
die Liebe, bis es ihr gefällt!

Exegetische Erläuterungen.

1. Daß dieser Akt zwei Monologe oder allein gesungene Liedchen der Sulamith enthält und nichts weiter, ist eine bei fast allen neueren Auslegern feststehende Voraussetzung, die durch alle Einzelheiten des Inhalts bewahrheitet wird. Der Versuch von Magnus und Delitzsch, die Anführungsformel: עָנָה דוֹדִי וְאָמַר לִי Kap. 2, 10 als unächt zu streichen und so wenigstens für die erste größere Hälfte (2, 8—17) dialogische Form zu gewinnen, scheitert nicht nur an dem seitens aller Hdss. und alten Versionen zu Gunsten jener Worte dargebotenen Aechtheitszeugnisse, sondern auch am Inhalt der Schlußverse des Abschnitts (V. 15—17), die bei richtiger Auslegung den Geliebten als blos in der Einbildung oder in lebhaft vergegenwärtigender Erinnerung bei Sulamith anwesend ergeben. Ob man die beiden Monologe nun als zwei verschiedene Auftritte faßt (so gewöhnlich), oder nur eine längere Pause zwischen ihnen statuirt, die Scene aber unverändert dieselbe bleiben läßt (Ewald, Hitz., Hahn), dies ergibt im Grunde nur einen unwesentlichen Unterschied, da die Pause hinter Kap. 2, 17 etwas ebenso Unleugbares und allgemein Zugestandenes ist, wie der eigenthümliche Charakter des zweiten Liedchens Kap. 3, 1—5, das sich als Erzählung eines Traumes (mit daran geknüpfter Apostrophirung der Töchter Jerusalems) scharf und bestimmt von dem vorhergehenden Monologe abgränzt, wiewohl auch dieser erzählenden Inhalts ist. Als das, was sich zwischen den beiden Monologen oder Auftritten auf der Scene begibt, läßt sich entweder (mit Ewald u. A.) ein längeres Sinnen und Schweigen der durch die vorherige lebhafte Kundgebung ihrer Sehnsucht nach dem Geliebten erschöpften Sulamith denken, oder, wie wir dies in der obigen Uebersetzung angedeutet, ein Versinken derselben in einen kurzen Schlummer, der ihr den heißersehnten Freund im Traume vorführt und ihr so im Momente des Erwachens einen ähnlichen Traum aus den Erstlingstagen ihrer Liebe in's Gedächtniß ruft, den sie hierauf erzählt. Ein ausreichender Beweis für diese Annahme läßt sich aus dem Contexte des Stückes allerdings nicht führen; doch hat dieselbe ohne Zweifel mehr für sich, als z. B. die von Umbreit, Rocke, Vaihinger, Renan und mehren Aelteren aufgestellte Hypothese, die Worte 2, 8—17 rede Sulamith im Traume und erst nach ihrem Erwachen aus diesem Traume erzähle sie dann (und zwar den sie umstehenden Haremfrauen) den früher erlebten Traum Kap. 3, 1 ff., um „ihre unwandelbare Liebe zu dem Freunde ihres Herzens zu bestätigen". Etwas traumartig Unbestimmtes, nicht eben streng historisch Referirendes hat die Rede in Kap. 2, 8—17 allerdings auch. Aber dies erklärt sich zur Genüge aus der lebhaft erregten Phantasie der Sängerin, die das Vergangene sich vergegenwärtigt, als erlebte sie es von neuem, und die bei dieser nichts weniger als trocken erzählenden lyrischen Darstellung das zwischen den einzelnen Momenten der Handlung Gelegene hie und da (namentlich in V. 9, und zwischen V. 14 u. 15) überspringt.

2. Weit schwieriger als die Form und Art der Rede, ist die Scene, oder die Situation und äußere Umgebung der Sprecherin während dieses Aktes zu bestimmen. Die Vertreter der Schäferhypothese, welche die Sulamith hier als fortwährend zu Jerusalem im königlichen Harem befindlich und ihre Sehnsucht nach dem fernen Liebhaber ausdrückend denken, können hiefür zwar die abermalige Anrede an die „Töchter Jerusalems" am Schlusse des Abschnitts (3, 5) geltend machen, vermögen aber nicht zu erklären, warum die Schilderung in Kap. 2, 8—17 eine entschieden ländliche Scene mit Bergen, Hügeln, Weingärten, blumigen Fluren rc. voraussetzt, sowie warum es beim bloßen Monolog der Geliebten bleibt und weder Salomo noch die Töchter Jerusalems das Wort ergreifen. Daher scheint Böttchers Ansicht Einiges für sich zu haben, daß ein königliches Landhaus unweit Jerusalem, wo die einsame Sulamith gefangen gehalten werde, den Ort der Handlung bilde; und wenigstens der Eine Umstand, daß die Scene nach Kap. 2, 8 ff. als eine ländliche erscheint, würde sich mit der Annahme, daß Sulamith hier fortwährend in den königlichen Lustgärten südlich von der Hauptstadt verweile und daß nur Salomo sie aus unbekannten Gründen wieder für einige Zeit verlassen habe, bequem vereinbaren lassen. Aber Sulamiths Aufenthaltsort erscheint deutlich als ein weiter von Jerusalem entfernter, und zwar speziell als ein in ihrer heimatlichen Gegend belegener. Denn 1) die Erwähnung des Mutterhauses mit seinem Gemäuer und seinem Gitterfenster (Kap. 3, 4; 2, 9) macht es wahrscheinlich, daß sie sich hier befindet; 2) eben darauf führt auch das בְּאַרְצֵנוּ Kap. 2, 12, die Erwähnung der „in Blüthe stehenden Weinberge" Kap. 2, 15. 13, sowie die der הָרֵי בָתֶר Kap. 2, 17 — mag man diesen schwierigen Ausdruck nun durch „Scheideberge", oder durch „zerklüftete Berge", oder durch „Würzberge" wiedergegeben haben (s. z. d. St.); 3) die feierliche Einholung Sulamiths zur Hochzeit durch ihren königlichen Bräutigam, wie sie erst der folgende Akt (Kap. 3, 6—11) schildert, setzt voraus, daß sie zuvor wieder in ihrem elterlichen Hause verweilt hat; denn von da mußte nach althebräischer Sitte die Braut jedesmal abgeholt werden (vergl. 1 Makk. 9, 37. 39; Matth. 25, 1 ff.); 4) daß Sulamith aus Nordpalästina zur Hochzeit mit Salomo nach Jerusalem gekommen war, macht auch die Erwähnung des Libanon in dem, was der Neuvermählte Kap. 4, 8 zu ihr sagt, höchst wahrscheinlich, und nicht minder dürfte das in Kap. 3, 6 beschriebene „Heraufsteigen der Braut aus der Wüste" bei ihrem

Einzuge in die Hauptstadt auf ein Kommen von Norden her, und nicht etwa aus der südlich von Jerusalem liegenden Wüste Juda, hinweisen (vgl. die exeget. Erl. z. d. St.). Sonach ist mit Döpke, Heiligstedt und Delitzsch die elterliche Wohnung der Braut oder deren Umgegend, also Sunem oder irgend ein nahe benachbarter Ort im Stamme Isaschar (nördlich vom Gebirge Gilboa oder südlich am „kleinen Hermon") als Scene für unseren Ort zu denken. Wie Sulamith vom königlichen Hoflager aus wieder dahin gelangt ist, ob durch friedliche Uebereinkunft mit dem Bräutigam in ihre Heimat entlassen, oder von ihm selber dahin geleitet, um später in feierlicher Weise zur Hochzeit eingeholt zu werden, darüber bietet das Stück keine deutlichen Aufschlüsse dar. Nur wird man sich jeden Gedankens an eine etwaige Flucht der Jungfrau aus dem königlichen Harem nach ihrer Heimat zu enthalten haben, da sie die Sehnsucht nach ihrem königlichen Geliebten in ungeschwächter Kraft und nicht etwa so, als wäre sie erst aus Bereuung einer übereilten Flucht von ihm weg hervorgegangen, kundgibt (vgl. Delitzsch, S. 99 f.). — Was die Zeit der Handlung betrifft, so scheint aus der Art, wie Kap. 2, 11 bis 13 der Winter als vergangen, die schöne Frühlingszeit aber als gekommen geschildert wird, hervorzugehen, daß zwischen der sommerlichen oder herbstlichen Scene des vorigen Aktes (s. 1, 14, 16 f.; 2, 3 ff.) und zwischen der gegenwärtigen ein mehrmonatlicher Zeitraum, oder kürzer: daß „zwischen 2, 7 u. 2, 8 die ganze Regenzeit liege" (Hitz.). Aber da jene reizende Schilderung von Frühlings Anfang einer Erzählung angehört, und zwar obendrein einer poetisch-ideal gehaltenen Erzählung von dem, was Salomo bei seiner ersten Begegnung mit seiner Geliebten dieser gesagt habe —, so läßt sich keinerlei Schluß in Betreff der Zeit unserer Handlung daraus ziehen, und weder der „Winter" in 2, 11, noch die „Nächte" in 3, 1 (nach Hitzig die „langen Winternächte!") bieten irgendwelchen Anhaltspunkt für jene Meinung dar, die dem Dichter eine übermäßig starke Verletzung der aristotelischen Forderung zeitlicher Einheit schuldgeben würde. Es steht vielmehr nichts im Wege, mit Ewald, Böttch., Del. und überhaupt den meisten Neueren einen Zwischenraum von nur wenigen Tagen zwischen Akt 1 und 2 zu statuiren (woraus freilich nicht ein nur mehrstündiger Zeitraum gemacht werden darf, wie ihn z. B. Vaihinger annimmt) und überhaupt die gesammte Handlung des Stückes als während Eines Frühlings erfolgend und höchstens einige Wochen umfassend zu denken. Vgl. zu Kap. 7, 13.

3. Kap. 2, V. 8. 9. — **Horch — mein Geliebter!** Wörtlich: „Stimme meines Geliebten", קוֹל דּוֹדִי, zu welcher abgekürzten Formel ähnlich wie in Jes. 40, 3. 6 (Matth. 3, 3); 2 Kön. 6, 32, ein הָיָה oder נִשְׁמַע hinzuzudenken ist. Und zwar zeigt das folgende: „Siehe, da kommt er ꝛc., daß nicht etwa Worte des Bräutigams (Hengstenberg, nach Michaelis und vielen Aelteren), sondern sein Kommen selbst, oder die Laute seines Daherkommens und -Hüpfens über die Berge und Hügel, kurz seine Tritte das mit קוֹל Bezeichnete sind; vgl. 5, 2; 1 Mos. 3, 8; 1 Kön. 14, 6. Daß Sulamith ihren Geliebten schon in Kürze erwartet, folgt mit Wahrscheinlichkeit aus diesem ihrem Ausrufe, den man sich durch ein wirkliches Geräusch veranlaßt denken kann, worin sie die Tritte des Ersehnten zu vernehmen meinte. Doch ist das weiterhin Folgende nun nicht etwa Beschreibung der wirklich jetzt erfolgenden Ankunft desselben (Magn., Del.), noch auch bloßes luftiges Phantasiegebilde oder träumende Schilderung dessen, was der Freund sagen und thun würde, wenn er wirklich jetzt käme (Umbr., Hitz., Vaih. ꝛc. — s. oben Nr. 1), sondern einfach lebendige Vergegenwärtigung der Art, wie er einst wirklich das erste Mal zu ihr gekommen und des liebenden Wechselgesprächs, das sich damals an der Mauer ihres elterlichen Hauses zwischen ihm und ihr entsponnen hatte. Eine solche lebhafte Zurückversetzung in die Vergangenheit lag der Braut hier um so näher, da sie ihren Bräutigam allstündlich an eben dem Orte zurückerwartete, wo er jenes erste Mal mit ihr zusammengetroffen war. — **Daherspringend .... daherhüpfend** (מְקַפֵּץ־מְדַלֵּג). „Während das Verb. דלג die weiten Sätze des Springenden andeutet, vergl. Jes. 35, 6; Ps. 18, 30; Zeph. 1, 9, läßt uns das Verb. קפץ (ältere Form für קפז und verwandt mit קמץ zusammenraffen, sowie mit קבץ sammeln; im Pi. gleichsam „zusammenziehen machen"), die Gazellen, mit denen der Geliebte verglichen wird, gleichsam sehen, wie sie im Galopp die vorher weit ausgestreckten Füße wieder zusammenziehen" (Weißb.). Aus dieser Schilderung der ersten Ankunft des Geliebten bei Sulamith, die durch die folgenden Bilder von der Gazelle und dem jungen Hirsche näher erläutert wird, darf man vielleicht schließen, daß Salomo etwa während er auf dem Gebirge Gilboa oder in der Nähe jagte, seine Geliebte dort zum ersten Mal gesehen und das Verhältniß mit ihr angeknüpft hatte, in der Weise, wie dies das Nachfolgende ideal schildert. — V. 9. **Es gleicht mein Geliebter einer Gazelle, oder einem Jungen der Hirsche.** Ohne andere als lediglich subjektive Verdachtgründe zieht Hitzig die Aechtheit dieser Worte in Zweifel. Dieselben sollen die etwas kühn gewählten und an sich nicht ganz deutlichen Verba דלג und קפץ hinsichtlich ihrer Anwendung auf den Geliebten näher erläutern und rechtfertigen. Und zwar dies offenbar, sofern sie hervorheben, wie derselbe nicht blos um seiner Schnelligkeit und Behendigkeit, sondern überhaupt um der anmuthsvollen Grazie und Hoheit seiner ganzen Erscheinung willen jenen schönen und edlen Thieren gleiche. Vgl. Stellen wie 2 Sam. 2, 18; 1 Chron. 12, 8; Spr. 6, 5, wo allerdings nur die Schnelligkeit tert. comp. bei diesem Bilde ist, mit Ps. 18, 34; Hab. 3, 19; Spr. 5, 19, wo auch noch die sonstigen Vorzüge jener Thiere mit in Betracht kommen. — **Siehe, da steht er hinter unserer Mauer.** כֹּתֶל, nach dem Targ. zu Jos. 2, 15 f. v. a. קִיר „Wand, Mauer", kommt sonst nur noch in den chaldäischen Formen כְּתַל Dan. 5, 5 und (plur.) כְּתְלַיָּא Esr. 5, 8 im Alten Testament. Nach Analogie dieser Stellen zu urtheilen, wird es nicht etwa die Ummauerung des Weinberges, sondern die Wand des Hauses bedeuten, worauf auch die gleich nachfolgende Erwähnung des Fensters hinweist. „Unsere Mauer" — weil Sulamith das ihrer Familie

gehörige Haus (in oder bei dem sie sich eben wieder befindet) meint; vgl. Kap. 8, 8: „unsre Schwester“, und schon „unsere Weinberge“ (V. 15). — **Schauet durch die Fenster, blinket durch die Gitter** — eigentlich: „von den Fenstern her, von den Gittern her“. Von welchem Fenster aus er in's Innere hineingeblickt, ist gleichgültig; nur daß er überhaupt von der Gegend der Fenster her, also von außen her hineingeblickt, galt es zu constatiren. „Fenster“ (חַלּוֹן) und „Gitter“ (חֲרַכִּים — nach Targ. Jos. 2, 15. 18 f. v. a. חַלּוֹן, gleichbedeutend auch mit אֶשְׁנָב Richt. 5, 28; Spr. 7, 6, sowie mit אֲרֻבָּה Hos. 13, 3; Pred. 12, 3) sind offenbar nur nominell verschiedene Bezeichnungen derselben Sache, von denen indeß der letztere Ausdruck der speziellere oder präcisere ist; denn das Gitter bildete erst den eigentlichen Verschluß der Fensteröffnung, also das, wodurch zunächst geschaut werden mußte, vgl. 2 Kön. 13, 17. — מֵצִיץ, eigentlich: „er blüht“ (vergl. Jes. 27, 6; Ps. 132, 18, und besonders Ps. 72, 16, wo הֵצִיץ vom Hervorblühen der Menschen aus der Erde steht), drückt nicht etwa ein „flüchtig Sichtbarwerden“, oder „behende und verstohlen hereinblicken“, aus, sondern schildert offenbar das Blühende und Glänzende der Erscheinung des Geliebten, der ja auch Kap. 5, 10 „weiß und roth“ genannt wird. Der Ausdruck: „er blüht herein durch's Fenster“ (vgl. Michaelis: „roseum suum vultum instar floris jucundissimi per retia cancellorum ostendens“) ist prägnant und erinnert an 1 Mos. 49, 22, wo Joseph als junger üppig wachsender Fruchtbaum, dessen „Töchter“ über die Mauer steigen, geschildert ist.

4. Salomo's Erstlingsgruß an Sulamith. V. 10—14. — **Es hob an mein Geliebter und sprach zu mir.** Gegen Magnus' und Delitzsch's Zweifel an der Aechtheit dieser Worte s. oben, Nr. 1. Zu עָנָה bei beginnenden Reden, also im Sinne von „anheben“ (nicht „antworten“, Hengstenberg), vgl. 5 Mos. 21, 7; 26, 5; 2 Chron. 29, 31; Jes. 14, 10; Hiob 3, 2, sowie das häufig ebenso gebrauchte neutestamentliche ἀποκρίνεσθαι. — **Auf doch, meine Freundin, meine Schöne, und geh' hervor,** aus dem Hause nämlich — nicht etwa „aus der Stadt auf das Land“, wie die Anhänger der Hirtenhypothese meinen, die an den Hirten als Sprecher dieser Worte zu Sulamith, der Gefangenen, denken (ähnlich auch Weißbach). Das zweimalige לָךְ, hinter קוּמִי und hinter לְכִי, wirft die Handlung gleichsam auf das Subjekt zurück und dient so dazu, der Rede einen volksthümlich leichten und gemüthlichen Charakter zu verleihen; vgl. 1, 8; auch V. 11, 13. 17; 4, 6; 8, 14. Mit Recht bemerkt Weißbach, daß es besonders Verba der Bewegung sind, zu denen dieses gemüthliche לָךְ oder לִי oder לָמוֹ hinzugefügt werde. — V. 11. **Denn siehe, der Winter ist vergangen.** סְתָו (wofür K'ri סְתָיו, zur Fixirung der richtigen Aussprache statt des möglicherweise zu lesenden סְתוֹ) bezeichnet, wie auch im Aram., den Winter, und zwar nach Seiten seiner Kälte, gleichwie der parallele Ausdruck גֶּשֶׁם (vgl. Pred. 12, 2; Hiob 37, 6) ihn seitens seiner Nässe, also als Regenzeit (עֵת גְּשָׁמִים Esr. 10, 9. 13) bezeichnet. Als kalte Jahreszeit hält aber der Winter die Leute nothwendig zu Hause; weshalb in der Hinweisung auf sein Vergangensein eine Verstärkung der Aufmunterung, aus dem Hause herauszukommen, liegt. — V. 12. **Die Blümlein werden sichtbar im Lande,** eigentlich: „werden gesehen (נִרְאוּ) im Lande“. — Ueber die Schnelligkeit, womit im Orient der Frühling mit seinem jungen Grün und seinem Blüthenschmuck auf den Winter zu folgen pflegt, vgl. Hasselquist, Reisen, S. 261. — **Die Zeit des Sanges ist herangekommen.** עֵת הַזָּמִיר ist nicht die „Zeit der Weinbeschneidung“, wie die alten Uebersetzer nach Maßgabe von 3 Mos. 25, 3 f.; Jes. 5, 6 erklärten, sondern, da in V. 13 und 15 die Weinstöcke als bereits blühend, ihre Beschneidungszeit also als längst vorüber erscheinen, die „Zeit des Sanges, der fröhlichen Lieder“. Wobei aber nicht an den Vogelgesang (Ibn Esra, Raschi, E. Meier), sondern nach Jes. 25, 5 (זָמִיר); 24, 16; Hiob 35, 10; Ps. 119, 54; 2 Sam. 23, 1 ꝛc. (זְמִרוֹת) an frohe Lieder der Menschen zu denken ist, wie sie der Frühling, zumal im Leben der Hirten und Landleute (vergl. Richt. 20, 20 f.) wachzurufen pflegt. — **Und die Stimme der Turteltaube läßt sich hören in unserem Lande,** in Palästina nämlich, dem Lande Salomo's und Sulamiths. An Sulamiths ländlichen Geliebten als Sprecher zu denken, nöthigt dieses בְּאַרְצֵנוּ in keiner Weise, wiewohl es eher eine ländliche, als eine städtische Gegend als Schauplatz des Erzählten anzunehmen empfiehlt. Die „Turteltaube“ (תּוֹר) als Zugvogel Jerem. 8, 7, ist eine passende Repräsentantin des Frühlings, und wird daher weder den Heiligen Geist (Targ.), noch die „Sanftmüthigen“ (Hengstb.), noch Israel überhaupt (Hahn) symbolisiren sollen. — V. 13. **Der Feigenbaum würzt seine Früchte.** Da mit פַּגִּים nicht Frühfeigen, sondern Spätfeigen, d. h. die während des Winters noch wachsenden und erst im Frühling reifenden kleinen Früchte des Feigenbaums (Septuag.: ὄλυνθοι, Vulgata: grossi) bezeichnet sind, und da חנט auch 1 Mos. 50, 2. 26 „würzen, wohlriechend machen“ bedeutet, so wird dieses Verb. auch hier den Sinn des Würzens ausdrücken und jene „aromatische Süßigkeit“ andeuten sollen, welche die Feigen um die Zeit ihrer Reife erhalten (vergl. Schubert, Reise III, S. 113). Abzuweisen ist daher sowohl das „Hervorbringen“ der alten Uebers. (Sept., Aq., Vulg., Syr.), wie die von Ewald, Hitzig, Renan ꝛc. bevorzugte Bedeutung des „Röthens“ oder „Bräunens“; denn violett sehen die Spätfeigen schon während des Winters aus, wo sie noch ungenießbar sind (vgl. Meier und Weißbach z. d. St.). — **Und die Weinstöcke stehen in Blüthe,** eigentlich: „sind Blüthe“. סְמָדַר, ein noch V. 15 und Kap. 7, 13 vorkommendes Substantiv, dessen Etymologie sehr im Dunkeln liegt (vgl. Velth., Ewald u. Hitzig z. d. Stelle), kann hier wie an den beiden anderen Stellen nichts Anderes als „Blüthe, Weinblüthe“ bedeuten, was die alten Verss. bestätigen (Sept.: κυπρίζειν, Vulg.: florere, Symm.: οἰνάνθη; auch Syr. zu Jes. 17, 11). Ob man übrigens übersetzt: „die Weinstöcke sind Blüthe (vgl. dafür z. B. 2 Mos. 9, 31), geben Duft“ (so gewöhnlich), oder: „**die Weinstöcke in Blüthe,** d. h. als blühende, geben

ihren Duft“ (s. z. B. Weißb., vgl. Delitzsch), thut für den Sinn offenbar nichts aus. Wegen des feinen köstlichen Dufts der Weinblüthe vergl. noch Sir. 24, 23. — V. 14. **Meine Taube in den Felsritzen.** Von irgend welcher Pause zwischen V. 13 und 14 (Hitzig; vgl. Weißbach) ist nichts zu merken. Die zärtlich liebkosende und lockende Rede dauert unverändert fort. — Als „Taube in den Felsritzen“ bezeichnet Salomo hier die Geliebte, weil laut V. 9 die Gitterstäbe des Fensters ihn noch von ihr trennen. Die Anspielung auf ihre Taubenunschuld und liebliche Gestalt ist dabei eine nur ganz nebensächliche, darf indessen doch nicht ganz außer Betracht gelassen werden, wie z. B. Weißbach will; denn „Taube“ ist unzweifelhaft ein zärtliches Schmeichelwort, vgl. Kap. 6, 9; auch schon 1, 15. Die allegorische Deutung, welche in der Taube die „verfolgte Unschuld“ (Hengstb.), oder gar den in Christi Wundenhöhlen sich bergenden Gerechten (Theodoret, Greg. d. Gr., J. Gerh. 2c.) erblickt, hat natürlich keinerlei exegetische Berechtigung. חַגְוֵי הַסֶּלַע scheinen sowohl hier, wie an den vielleicht auf der unserigen beruhenden Stellen Obadj. 3; Jerem. 49, 16 nicht Felshöhen, hohe Zufluchtsorte auf Felsen (Schult., Gesen., Hengstenb., Weißb. 2c.), als vielmehr „Felsspalten, Felsklüfte“ zu sein (vgl. Ewald u. Hitzig z. d. St.). Denn das letztere Bild paßt offenbar besser zur vorliegenden Situation (s. V. 9) und dürfte auch etymologisch besser zu begründen sein (vgl. arab. chagga spalten). — **Im Winkel der steilen Höhen**, eigentlich: „im Verbergenen der Felsensteige, der steilen Felswände“; denn dies scheinen die מַדְרֵגוֹת (von דרג, verwandt mit דרךְ) nach Ezech. 30, 20, wo allein das Wort noch vorkommt, zu bedeuten. Der Ausdruck dient offenbar nur zur Ausmalung des schon unmittelbar vorher gebrauchten Bildes von den die Taube verbergenden Felsspalten; ein Schluß auf Sulamiths Aufenthaltsort, als wirklich in einer Felsenburg bestehend (Böttcher), oder als in Salomo's hoher Königsburg auf Zion befindlich (Ewald, Hitzig, Vaih. 2c.), läßt sich auf ihn nicht gründen. Eher schon scheint eine bergichte, felsreiche Umgebung von Sulamiths ländlicher Wohnung (Delitzsch), durch die vorliegende Schilderung angedeutet; vgl. oben Nr. 2. — **Laß mich schauen deine Gestalt.** מַרְאֶה bezeichnet in unserem Gedichte nicht etwa blos das Angesicht (dies sah ja Salomo auch schon durch das Gitter), sondern die ganze Gestalt; vgl. 5, 15; auch 1 Mos. 12, 11; 29, 17; 39, 6. — Ueber die Form מַרְאַיִךְ als Singular vgl. Ewald §. 256, b. — **Laß mich hören deine Stimme.** Offenbar eine Aufforderung zum Gesang, der dann Sulamith in V. 15 Folge leistet. — Der folgende Begründungssatz erinnert an den ähnlichen in V. 9a.

5. Sulamiths Antwort. V. 15. — Daß dieser Vers ein kleines Winzerliedchen, oder wenigstens das Fragment eines solchen ist, und daß Sulamith dasselbe singt, um die Ansprache ihres Geliebten in V. 10—14 zu beantworten, steht den meisten neueren Erklärern seit Herder fest. Nur die Allegoriker wie Hengstenberg, Hahn 2c. erblicken darin Sulamiths Furcht vor den Feinden des Weinberges Gottes (d. h. den Häretikern nach Hengstenb., oder den heidnischen Hamiten nach Hahn) ausgedrückt, und Ewald legt die Worte unpassenderweise dem Geliebten in den Mund, der damit an das schon V. 13 Gesagte wieder anknüpfe. Daß wir es hier vielmehr mit einem besonderen Liedchen oder Liedbruchstück zu thun haben, zeigt nicht nur der Plur. in der Anrede, sondern auch die Häufung der Reime (כרמים, מחבלים, קטנים, שעלים). Und daß dieses Liedchen von der Braut gesungen wird, nicht von dem Bräutigam, erhellt aus seinem Inhalt, der für eine Weinbergshüterin (s. Kap. 1, 6) vollkommen passend erscheint, aber nicht für ihren Geliebten, gehöre derselbe nun dem königlichen oder dem Hirtenstande an. Willkürlich und verkehrt ist es freilich auch, mit Hitzig und Renan die Sulamith dieses Liedlein an einem der Fenster im Harem zu Jerusalem singen zu lassen, um damit ihrem in der Nähe befindlichen heimatlichen Geliebten Kunde von ihrem Aufenthaltsorte zu geben, in der Weise ungefähr, wie Richard Löwenherz seinem treuen Sänger Blondel durch das Singen des Refrains eines beiden bekannten Liedes den Ort seiner Gefangenschaft verrathen habe. Nach einer derartig romantisch-sentimentalen Bedeutung und Tendenz des Liedchens ist die ganze Situation auch nicht von fernher angethan. Vielmehr weist seine Umgebung deutlich genug darauf hin, daß es noch zu Sulamiths Erzählung vom ersten Zusammentreffen mit ihrem Geliebten gehört, mithin nicht mehr und nicht weniger als ihre Antwort auf dessen Bitte, zu ihm herauszutreten und ihm zu singen, bildet — eine Antwort, die, mag sie nun wirklich in eben diesen Worten von ihr ertheilt worden sein oder nicht, jedenfalls in ihrer naiv-volksthümlichen und halbscherzenden Hülle eine feine Beziehung auf ihren Geliebten barg und demselben andeutete, daß sie nicht abgeneigt sei, ihn hinfort an ihrer Fürsorge für die Sicherung ihres Weinberges Theil nehmen zu lassen. Sang sie die Worte wirklich, so that sie dies wohl, indem sie dem bis dahin draußen vor der Mauer stehenden Geliebten die Thüre ihres Hauses aufthat, um ihn einzulassen, oder auch indem sie singend und lachend zu ihm hinaus trat (vgl. Delitzsch z. d. St.). — **Fanget uns die Füchse, die kleinen Füchse, die Weinbergsverderber.** Diesen Namen verdienen die Füchse, nicht weil sie den reifen Trauben selbst nachstellen (Theokr., Id. I, 46 ff.; V, 112), sondern weil sie durch ihre Gänge und Höhlen die Mauern der Weinberge unterwühlen und die Weinstöcke an ihren Wurzeln beschädigen, auch wohl die Stöcke und jungen Triebe benagen. Daher es auch im Frühjahr, zur Zeit der Weinblüthe, die Weingärten vor diesen ungebetenen Gästen zu schützen galt; und zwar dies um so mehr, da gerade das Frühjahr die Zeit des Hervorkommens der jungen Füchse aus ihren Bauen ist. Auf junge Füchse wird aber das Prädikat קְטַנִּים gehen (vgl. 1 Mos. 9, 24; 27, 15; 1 Kön. 3, 7), nicht etwa auf die verächtliche Kleinheit der Thiere, die dabei doch so großen Schaden anrichten; — es müßte denn sein, daß mit שְׁעָלִים speziell jene kleinere Spielart des Schakal gemeint wäre, die unter dem Namen Adive bekannt ist (Hitzig). Aber da der Schakal, wo er sonst im Alten Testament erwähnt wird, stets אִי oder auch תַּן (Hiob 30, 29; Mich. 1, 8) heißt, während שׁוּעָל constante Bezeichnung des eigentlichen Fuchses ist, so ist man

auch hier nicht berechtigt, von dieser gewöhnlichen Bedeutung des Ausdrucks abzugehen; vgl. Oedmann, Sammlungen II, 38; Winer, R.-W.-B., Art. „Füchse“; auch P. Cassel zu Richt. 15, 4. — Uebrigens verhalten sich die Ausdrücke „kleine Füchse“ und „Weinbergsverderber“ lediglich wie Appositionen zum Hauptobjekte שְׁעָלִים, und sowohl dieses, wie die genannten Appositionen stehen ohne Artikel, weil nicht die Füchse insgesammt, sondern eben nur Füchse, weinbergverderbende Füchse gefangen werden sollen. Unnöthigerweise sucht Hitzig auf diese Artikellosigkeit von שְׁעָלִים seine Uebersetzung: „Haltet uns, ihr Füchse“ 2c. (was soviel sein soll wie: „wartet, ihr Füchse, ich will euch!“) zu gründen. — **Denn unsere Weinberge stehen in Blüthe**, eigentlich: „und unsere Weinberge stehen in Blüthe“; vgl. für dieses näher bestimmende „und, und zwar“, was hier speziell motivirende Wirkung hat: Pred. 1, 15; 8, 2; Richt. 6, 25; 7, 22; Mal. 1, 11, sowie überhaupt Ewald §. 340, b. Durch den Ausdruck סְמָדַר nimmt die Sängerin das V. 13a. von ihrem Liebhaber Gesagte wieder auf, sei es nun daß sie ihr Liedchen darnach abänderte, sei es daß ihr umgekehrt jener Ausdruck im Munde Salomo's das Frühlingslied mit dem gleichlautenden Refrain in den Sinn gerufen hatte, — welche letztere Ansicht offenbar die näherliegende ist.

6. Schluß des ersten Monologs. V. 16. 17. — **Mein Freund ist mein und ich bin sein.** Mit dieser Erklärung, daß sie ihres Geliebten, und daß er ihr Eigenthum geworden sei, daß sie sich also wechselseitig aneinander verloren haben (vergl. 6, 3; 7, 11), setzt Sulamith nicht etwa die Antwort auf jenen Gruß Salomo's V. 10b.—14 fort (Delitzsch, Weißbach 2c.), sondern nach der Erzählung von ihrer ersten Begegnung mit ihm, die sie mit V. 15 abgebrochen hat, nimmt sie den in V. 8. 9 kundgegebenen Ausdruck der Sehnsucht nach dem fernen Freunde wieder auf, indem sie zunächst versichert, daß derselbe, obgleich noch abwesend, untrennbar fest mit ihr verbunden sei. — **Der unter den Lilien weidet.** Offenbar bildlicher Ausdruck für: „Der, wo er nur weilt, Glanz, Wonne und Lieblichkeit um sich her verbreitet“, oder auch: unter deß Tritten eitel Rosen und Lilien erblühen“. Für das Bildliche der Redensart, als einer feststehenden allgemein beliebten poetischen Formel, vergl. ihre Wiederkehr in zweimaliger verschiedener Anwendung: Kap. 4, 5 und 6, 3. Als weidend hatte Sulamith aber auch schon Kap. 1, 7 ihren königlichen Geliebten dargestellt. — V. 17. **Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen.** Der Verseintheilung, sowie der Analogie von Kap. 6, 3 zuwider ziehen Herder, Amm., Kleuker, Döpke diese Worte noch zum Partizipialsatz: 'הָרֹעֶה בַּשּׁ. Das „Weiden unter Lilien bis zum Kühlwerden des Tags“, also bis zum Abende, würde einen sehr müßigen, nichtssagenden Gedanken ergeben, während umgekehrt die folgende Aufforderung: „wende dich her“ 2c., einer näheren Bestimmung der Zeit, bis zu welcher oder um welche ihr nachgekommen werden soll, kaum entbehren kann. Für ·עַד שֶׁ (eigentlich: „dauernd bis“, „wartend bis“) = „bis daß“, „während“, vgl. die ähnlichen Wendungen 1 Mos. 24, 33; 27, 45; 2 Mos. 22, 26; 1 Sam. 1, 22; 14, 19 2c.; auch oben Hohel. 1, 12, wo freilich der Zusammenhang eine etwas andere Uebersetzung erforderte. Sulamith bittet offenbar den Geliebten, noch vor Einbruch des Abenddunkels (noch bevor der Tag sich ganz verkühlt und die immer länger werdenden Schatten ganz im Dunkel zerrinnen — vgl. Hiob 14, 2) sich zu ihr zu wenden. Bis zum Abende spätestens und noch vor Nacht, soll er rasch wie eine Gazelle über die Berge her wieder zu ihr kommen, wie jenes erste Mal, wo sie ihn so über die Höhen und Hügel hatte springen sehen (V. 8). — **Wende dich und gleiche** 2c. סֹב ist weder adverbiale Nebenbestimmung zu דְּמֵה: „gleiche hier herum der Gazelle“ 2c. (Weißbach), noch Aufforderung an den bereits anwesenden Freund, sich mit ihr „auf den Bergen der Umgebung zu tummeln (Delitzsch), noch s. v. a.: „kehre wieder um“, als gälte es dem kurz zuvor in der Nähe Gewesenen und sich wieder Entfernenden zurückzurufen (Böttcher), sondern einfach = „wende dich hieher, kehre hieherzu deine Schritte“ (vgl. 1 Sam. 22, 18; 2 Sam. 18, 30). Dem Sinne nach ganz richtig also schon Vulg.: revertere; auch Syr., Luth. 2c. — Mit der Aufforderung: „gleiche der Gazelle“ wird offenbar an die in V. 8 gegebene Schilderung des Freundes wieder angeknüpft. Rasch und anmuthsvoll, dem plötzlichen Sichtbarwerden eines edlen Wildes auf der Höhe des Berges gleichend, wie sie damals ihren Geliebten gesehen, so wünscht sie, daß er ihr jetzt bald wiederkehre. — **Auf zerklüfteten Bergen.** Diese Uebersetzung des schwierigen עַל־הָרֵי בָתֶר legt das ἐπὶ ὄρη κοιλωμάτων der Sept. vorzugsweise nahe; die gewöhnliche Bedeutung von בֶּתֶר: „Theilstück“, „abgetrennte Hälfte“ (1 Mos. 15, 10; Jerem. 34, 18. 19 2c.), liegt dabei zu Grunde, und sowohl der Ortsname בִּתְרוֹן als Bezeichnung einer ostjordanischen Bergschlucht 2 Sam. 2, 29, als auch das griechische ῥαγάς, „Spalte, Kluft“, bieten sich ungesucht als bestätigende Analoga dar (vgl. Gesen.-Dietr. im Handwörtb.; auch Vaih., Renan und Delitzsch z. d. St.: „durchklüftete Berge“). Gewöhnlich: „auf Bergen der Trennung“, d. h. auf den uns trennenden Bergen (vgl. Luther: „auf den Scheidebergen“; Merc., Ewald, Hitzig, auch schon Targ., Ibn Esra und Jarchi). Eigenthümlich Weißbach: „auf den Würzbergen“ (oder „Bathrum-Höhen“; vergl. Vulg.: „super montes Bether“) und Theodoret, der ähnlich wie auch der Syr.: „ἐπὶ τὰ ὄρη θυμιαμάτων“ übersetzt); damit sollen angeblich die mit aromatischen Betelblättern (also mit μαλοβάθρον, malabathrum = syr. Bathrum) parfümirten Brüste der Sulamith gemeint sein. Aber eine derartige Herbeiziehung der in Kap. 8, 14 genannten הָרֵי בְשָׂמִים und zwar als gleichbedeutend mit dem in Kap 4, 6 genannten „Myrrhenberg“ und „Weihrauchshügel“, d. h. mit den duftenden Busenhügeln der Geliebten (?) ist am vorliegenden Orte offenbar sinnstörend und zusammenhangswidrig, würde auch einen geradezu lasciven Sinn ergeben, welchen die betreffenden Ausdrücke an den beiden angeführten Stellen doch nicht haben.

7. Sulamiths Traum, nebst dem Epiphonem an die Töchter Jerusalems. Kap. 3, 1—5. —

Vgl. schon oben Nr. 1 u. 2. Als Erzählung eines früher erlebten Traumes braucht dieses Abschnittchen durchaus nicht anderwärtshin verlegt zu werden, als an den Ort der vorhergehenden Handlung; und weder für Delitzsch's Ansicht, daß von dem diesmaligen Schauplatze der Handlung aus „Jerusalem in der Ferne sichtbar" sei, noch für diejenige Weißbachs, der als Scene geradezu die Straßen von Jerusalem denkt, läßt sich irgend welcher zwingende Grund aus dem Stücke entnehmen. Die Beschwörung der Töchter Jerusalems am Schlusse setzt dieselben keineswegs als gegenwärtig voraus, sondern erklärt sich zur Genüge daraus, daß die Sprecherin, weil sie durch ähnliche Gefühle wie früher (Kap. 2, 5 ff.) zu einer lebhaften Aeußerung über das Nachtheilige einer muthwilligen Erregung der Liebeskrankheit veranlaßt wurde, diese Aeußerung genau in dieselben Worte wie damals kleidete und sich dabei die nämlichen Zeuginnen nahe dachte wie dort. Da der betreffende Ausruf ohnehin auch die Bedeutung einer für die Zuschauer des Stückes (wirkliche oder gedachte) bestimmten allgemeinen moralischen Sentenz hat (vgl. oben S. 38), so darf die Anrede an die eigentlich ferne von der Redenden gedachten Jerusalemerinnen umsoweniger befremden. Ueberdies erscheint auch an der dritten Stelle, wo der Ausruf vorkommt, Kap. 8, 4, die Abwesenheit der Angeredeten wahrscheinlicher, als ihre Anwesenheit (s. z. d. St.). — V. 1. **Auf meinem Lager in den Nächten;** d. h. dem Contexte und der ganzen Situation nach nichts anders als: „einst im Traume", „als nächtlicherweile zu Bette Liegende und Träumende". Das בַּלֵּילוֹת gehört nicht etwa zum Verbum: „ich suchte", sondern zum vorausgehenden „auf meinem Lager" (vgl. die ähnliche Verbindung in Kap. 2, 8), und diese ganze Orts- und Zeitbestimmung: „auf meinem nächtlichen Lager" soll offenbar nicht angeben, wo sie ihren Geliebten vergeblich gesucht habe — in ihrem Bette nämlich (Luther, auch Hengstenberg, Delitzsch, Weißbach), sondern wie sie ihn gesucht und nicht gefunden habe, als nächtliche Schläferin und Träumerin nämlich. Das sittlich Anstößige jener ersteren Erklärung hat z. B. Delitzsch durch die Behauptung zu beseitigen gesucht: „Im Traum kann sie ihren Geliebten auch des Nachts vermissen, als wäre er schon ihr Gemahl, der mit ihr das Lager theilt". Daß aber so der vorhandene Anstoß nicht weggeräumt, sondern nur verstärkt wird, ist klar. Weit ansprechender und der eingehaltenen Construction genauer nachkommend Hitzig: „Unzulässig wäre die Auffassung: ich dachte ihn auf meinem Lager zu finden. Vielmehr: ich, auf meinem Lager, dachte ihn zu finden. Und nicht gerade ihn auch auf dem Lager! Sie will ihn ja nachher V. 2 bereits außer dem Hause suchen; also sucht sie ihn jetzt im Gemache, im Innern der Behausung, soweit zu bringen sie dem Auge zutraut, nicht blos innerhalb ihres körperlichen Bereiches." — Uebrigens ist das „in den Nächten" gewiß nicht s. v. a. „in langen und bangen Nächten" (Hengstenb., überhaupt fast alle Allegoriker), auch nicht: „in den langen Winternächten" (Hitzig), oder: in „mehreren Nächten", als hätte sich derselbe Traum mehrmals wiederholt (Vaihinger): sondern der Plur. steht poetisch verallgemeinernd und veranschaulichend für den Sing.; vergl. die „Felsritzen" und „steilen Höhen" Kap. 2, 14; sowie das wiederholte בַּלֵּילוֹת V. 8. — **Suchte ich, den meine Seele liebt.** Vgl. zu 1, 7. — **Ich suchte ihn und fand ihn nicht** — nämlich in der näheren Umgebung, die mein Traum mir zunächst vorgezaubert hatte. — V. 2. **So will ich denn aufstehn und die Stadt durchwandern.** Mit anschaulicher Lebendigkeit der Darstellung berichtet sie, was sie im Traume gesagt, als sage sie es jetzt erst. Die Ergänzung eines אָמַרְתִּי (vgl. 7, 9) vor אָקוּמָה נָּא ist deshalb unnöthig. Die Stadt mit ihren Märkten und Straßen, wo sie ihren Geliebten suchend umherwandern will, ist sicherlich Jerusalem, die Königsstadt selber. Dort war sie damals, als sie den Traum hatte, und dort spielt daher auch die Handlung dieses Traums. — **Die Märkte und die Straßen.** שְׁוָקִים, Plur. von שׁוּק (wie דְּוָדִים von דּוּד), verwandt mit שָׁקַק laufen (woher auch שׁוֹק Schenkel), bezeichnet an sich „Orte, wo gelaufen wird", geräuschvolle öffentliche Plätze; daher richtig Sept.: ἐν ἀγοραῖς. Vgl. Pred. 12, 4. 5; auch Spr. 7, 8. — Wegen רְחֹבוֹת Straßen (πλατεῖαι), vgl. Spr. 1, 20; 7, 12. Ohne ausreichenden sprachlichen Nachweis will Weißbach diesem letzteren Ausdruck die Bedeutung „Märkte, offene Plätze", jenem ersteren aber den Sinn „Straßen" vindiciren. — Das Unpassende, was ein wirkliches suchendes Sichherumtreiben auf den Straßen für eine israelitische Jungfrau gehabt haben würde (vergl. Spr. 7, 11), bleibt für die träumende Sulamith natürlich außer Betracht. — V. 3. **Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehen.** Solche nächtliche Sicherheitswachen konnten der schlichten Jungfrau vom Lande im Traume leicht vorkommen, weil sie von ihrer Existenz gehört, oder auch weil sie nächtlicherweile von ihrer Wohnung aus welche gesehen haben mochte. Vgl. Ps. 127, 1; Jes. 52, 8, sowie zu מצא „auf Jemanden stoßen, ihn finden, antreffen": 1 Sam. 10, 3; Hohel. 5, 7. — **„Habt ihr, den meine Seele liebt, gesehen?"** Die Leidenschaftlichkeit der Fragenden veranlaßte Voranstellung des Objekts „den meine Seele liebt", als des Wortes, worauf es ihr vor Allem ankam, und bedingte weiterhin die Auslassung der Fragpartikel הֲ vor dem zu weit nach hinten gerückten Verb. רְאִיתֶם. Vgl. Ewald, Lehrbuch §. 314, a. b. — V. 4. **Kaum daß ich an ihnen war vorbeigeeilt;** eigentlich: „was ich von ihnen fortgegangen war, betrug ein Geringes, bis daß ich fand" 2c. (so richtig Hitzig, Weißbach). Zu כִּמְעַט (מעט mit כ veritatis): „soviel als ein Weniges", vgl. Jes. 1, 9. — **Da fand ich, den meine Seele liebt.** Dies nicht etwa, weil sie sich mit Einem Male ganz aus der Stadt hinweg nach ihrer Heimat versetzt meinte (Hitzig), sondern einfach kraft der überhaupt leichtbeweglichen und rasch wechselnden Scenerie der Traumvorstellungen, die uns bald diese, bald jene Persönlichkeit unmittelbar nahe bringen. — **Ich erfaßte ihn und ließ ihn nicht los.** So auch Delitzsch, Hitzig 2c., nach den Sept. cod. Vatic. (καὶ οὐκ ἀφῆκα αὐτόν), dem Syr. und Raschi. Dagegen Vulg.: „tenui eum, nec dimittam", und ähnlich Vatabl., Ewald, Hengstb., Weißb. 2c. Aber das וְלֹא אַרְפֶּנּוּ nöthigt keineswegs dazu, die Handlung als zukünftige zu denken, „da nur einfach die Verbindung mit Vav. relat. durch die Ne-

gation getrennt und der zweite Modus belassen wurde, vgl. Hiob 23, 11; Jerem. 44, 42; 2 Sam. 2, 28; Ewald, Lehrb. §. 333, c." (Hitzig). Auch spricht die unmittelbare Anreihung des אֲחַזְתִּיו an das מְצָאתִי, sowie nicht minder der Umstand, daß die Rede nicht etwa in die Anrede an den Geliebten („ich fasse dich und will dich nicht lassen" 2c.) übergeht, deutlich genug dafür, daß Sulamith in ihrem Berichte von dem, was sie im Traume erlebt, fortfährt. — **Bis daß ich ihn gebracht in's Haus meiner Mutter.** Ueber die Schreibung שֶׁהֲבֵיאתִיו statt שֶׁהֲבִיאֹתִיו s. Hitzig z. d. St. Das Haus oder Zelt der Mutter ist im Morgenlande die eigentliche Wohnstätte der weiblichen Mitglieder der Familie; vgl. 1 Mos. 24, 67; Ruth 1, 8. Im Munde Sulamiths zeugt der Ausdruck zunächst nur für ihre kindliche, naive und pietätsvolle Gesinnung (vgl. Einl. §. 4, Anm. 1), nicht etwa für einen besonders keuschen und reinen Charakter ihrer Liebe zu Salomo (Delitzsch), aber noch weniger freilich für irgend welche unreine Gelüste, die sie hege (Weißbach). Auf die letzteren ist auch in dem lediglich des Parallelismus halber hinzugefügten: „und in die Kammer meiner Gebärerin" (הוֹרָתִי, Synom. von אֵם wie Hos. 2, 5) keine Hindeutung enthalten. — V. 5. Vgl. zu 2, 7; sowie oben, Eingangs dieser Nr.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Nach der *allegorischen Exegese* alter wie neuer Zeit wird in unserem Gesange im Wesentlichen das „schmerzliche Suchen" geschildert, was der Auffindung des himmlischen Bräutigams seitens seiner Gemeinde, oder auch seitens der einzelnen gläubigen Seele vorausgehen müsse. Und zwar findet man gewöhnlich in Kap. 2, 8—17 den Gedanken ausgeführt, „daß schwere Trübsale der Erscheinung des himmlischen Salomo vorangehen werden", in Kap. 3, 1—5 aber die Wahrheit veranschaulicht, daß das messianische Heil sich nicht mit eigner Kraft, nicht mit irdisch-menschlichen Mitteln herbeiziehen lasse, daß vielmehr wer auf solchem Wege den Heiland vom Himmel herabzuziehen suche, ihn nicht nur nicht finde, sondern auch von seinen Wächtern gefunden und bestraft werde. Kurz, die natürliche Ohnmacht des Menschen, von sich aus sein Heil zu beschaffen, und die Nothwendigkeit, daß ein rettendes Eingreifen der göttlichen Gnade von oben aus unsrer Angst und Unruhe entnehme, soll den Hauptgegenstand der Darstellung unseres Abschnittes bilden (vergl. Hengstenberg, S. 49—66; Hahn, S. 46; Starke, Synops., S. 2404. 2426 f., und die daselbst angeführten älteren Erklärer).

2. Liebendes Sehnen und Suchen einer Braut nach ihrem Bräutigam erkennt auch eine besonnene *historische* Auslegung als Hauptobjekt der Schilderungen dieses Aktes an; sie vermeidet es aber, in diesem sehnsuchtsvollen Verlangen der von ihrem Geliebten getrennten Jungfrau irgend etwas sittlich Tadelnswerthes zu erblicken, betrachtet vielmehr, übereinstimmend mit der unverkennbaren Tendenz des Dichters, gerade dieses treue Halten der Braut an dem Freunde ihrer Seele auch während einer länger währenden Trennung als einen der lieblichsten Züge in ihrem Charakter. Weder bei Tag noch bei Nacht, weder wachend noch träumend, vermag sie ihre Gedanken von dem Auserwählten wegzuwenden. Jedes Geräusch scheint ihr sein Kommen anzukündigen; beim Klange jeder Stimme glaubt sie ihn, den Heißersehnten und mit schmerzlichem Verlangen Zurückerwarteten, zu vernehmen. In voller Anschaulichkeit und lebendigster Frische steht ihr noch das frohe Ereigniß ihres ersten Zusammentreffens mit dem Geliebten vor Augen; aller Einzelheiten dieses entzückendsten ihrer früheren Erlebnisse entsinnt sie sich mit vollster Klarheit; keines der süßen Schmeichelworte, die der königliche Bräutigam damals an sie gerichtet, ist ihr entfallen. Auf's genaueste weiß sie noch Beides zu berichten: die vom lieblichsten Frühlingsdufte durchhauchten Worte ihres naturliebenden und natursinnigen Freundes, womit er sie damals zu sich herausgelockt und unwiderstehlich angezogen, und das heiter scherzende ländliche Liebverslein, durch dessen Gesang sie ihm zu erkennen gegeben, daß sie seine Neigung erwidere, daß ihr Weinberg hinfort für *ihn* in Blüthe stehen, daß *er* ihn ihr behüten und bewahren helfen solle. Nicht minder klar steht ihr auch noch jener angstvolle und doch so selige Moment ihres früheren Verkehres mit dem königlichen Geliebten vor Augen, der sie, im Traume zwar, jedoch mit herzbewegender Gewalt, darüber belehrte, daß sie ohne *ihn* nicht mehr zu leben vermöge, daß sie keinen Augenblick von ihm getrennt sein könne, ohne schmerzliche Sehnsucht nach ihm zu empfinden, und daß dieses liebende Sehnen und Schmachten hinfort nicht mehr aufhören werde, es sei denn, daß sie ihn habe und behalte, daß sie ganz und für immer mit ihm vereinigt werde. Ihren Gipfel ersteigt diese so ergreifend von ihr geschilderte Sehnsucht ihres Herzens das eine Mal in dem Schlusse, bei welchem sie mit ihrer Beschreibung des ersten Zusammentreffens mit dem Geliebten anlangt (Kap. 2, 16): „*Mein Freund ist mein und ich bin sein*, der unter den Lilien weidet"; das andere Mal in den Schlußworten ihrer Traumerzählung (Kap. 3, 4): „*Ich erfaßte ihn und ließ ihn nicht los*, bis daß ich ihn gebracht in's Haus meiner Mutter und in die Kammer meiner Gebärerin".

3. In diesem doppelten Bekenntnisse einer bis in den Tod getreuen Liebe, die nicht ruhen kann, bis ihr Sehnen nach völliger und bleibender Vereinigung mit dem Geliebten gestillt ist, liegt offenbar der *Grundgedanke* unsrer Abtheilung des Stückes zu Tage; denn das auch diesmal als Schlußwortes des ganzen Aktes hinzutretende Epiphonem an die Töchter Jerusalems (Kap. 3, 5) hat als wörtlich aus Kap. 2, 7 wiederholter Refrain eine untergeordnete Bedeutung und erscheint nur als zeitlich und lokal beschränkte praktische Folgerung aus dem vorher schon (V. 4) erstiegenen eigentlichen Höhepunkte der Betrachtung. Angewandt auf das große Ganze des Gottesreiches und insbesondere auf das Verhältniß des neutestamentlichen Gotteskindes zu seinem Herrn und Heiland, wird diese praktische Folgerung nothwendig eine etwas andere, eine zugleich tiefere und umfassendere Form und Bedeutung gewinnen müssen, als bei ihrer Beziehung auf die „Töchter Jerusalems". Für Christen bedeutet das liebende Sehnen und Harren einer Braut, die ohne ihren Bräutigam nicht mehr leben kann, die sich ganz sein weiß, gleichwie er ganz ihr ist, und die erst dann sich befriedigt weiß, wenn sein Haus das ihre, und ihr Haus das seine gewor-

den ist, — ein solches bräutliches Sehnen bedeutet für den Christen nichts anderes, als eine kräftige Mahnung, nach völliger und bleibender Vereinigung mit dem Heilande als dem rechten Seelenbräutigam zu trachten und von Ihm nicht abzulassen, bis Er Einzug gehalten mit der Fülle seiner himmlischen Gaben in's Haus wie in's Herz. Der Christ soll nicht müde werden, die Zukunft des Herrn in sein Herz zu ersehnen und zu erflehen, bis er als ganz Sein ganz eigen Gewordener sprechen kann: „Mein Freund ist mein und ich bin sein", bis er seine Seele Ihm vermählt weiß, wie die Braut ihrem Bräutigam (Joh. 14, 23; 17, 21 ff.). Und wie die Kirche, sofern sie die rechte und wahre Braut des Herrn ist, nicht aufhören kann, sich nach Seiner herrlichen Erscheinung zu sehnen, durch welche sie Ein Fleisch mit Ihm werden soll immer und ewiglich (Eph. 5, 32; 2 Kor. 11, 2; Offb. 22, 17): so soll auch die einzelne Christenseele allezeit im brünstigen Gebete sehnsüchtiger Liebe zu ihrem himmlischen Bräutigam sprechen: „Komm, Herr Jesu; ja komme bald!" — An diese Haupt- und Grundgedanken, wie der andächtig betrachtete Inhalt unseres Abschnittes sie nahelegt, hat der typische Exeget, dessen Aufgabe mit der des praktischen Auslegers im Wesentlichen zusammenfällt, sich hauptsächlich zu halten, allzu spezielle Ausdeutung von Einzelheiten aber (wohin auch z. B. die Beziehung der „Felsritze" Kap. 2, 14 auf Christi Wunden; der „kleinen Füchse" auf Ketzer oder sonstige Verführer; der „Nächte" auf dunkle Zeiten der Trübsal; der „Wächter" auf die Engel ꝛc. gehören würden) sorgfältigst als des nöthigen exegetischen Fundaments entbehrend zu meiden. Mustergültig für eine wahrhaft erbauliche typische Behandlung des Hohenlieds sowohl im Ganzen, wie insbesondere des vorliegenden Abschnittes, bleiben jene köstlichen Perlen des Liederschatzes unsrer evangelischen Kirche, die wie W. C. Deßlers „Wie wohl ist mir, o Freund der Seelen", A. Drese's „Seelenbräutigam", P. Gerhards „Warum sollt' ich mich denn grämen", L. Laurentii's „Ermuntert euch, ihr Frommen", Chr. Scrivers „Jesu, meiner Seele Leben" ꝛc., ihre lieblichsten Bilder und charakteristischesten Hauptmotive aus den Grundgedanken unseres Abschnittes entnommen haben, ohne sich in irgend welche allzupeinliche oder spielende allegorische Deutung von untergeordneten Einzelheiten zu verirren*).

Dritter Gesang.

Die feierliche Einholung der Braut und die Hochzeit zu Jerusalem.

Kap. 3, 6—5, 1.

Erster Auftritt:

Der Einzug des Brautpaares in Jerusalem.

(Kap. 3, 6—11.)

Töchter Jerusalems (als Zuschauerinnen des Brautzugs):

6. Wer ist die, die heraufkommt aus der Wüste,
gleich Säulen Rauchs,
durchduftet von Myrrhe und Weihrauch,
von allem Würzstaub der Krämer? —
7. Siehe, es ist Salomo's eigene Sänfte;
sechszig Helden rings um sie her
von Israels Helden;
8. allesammt vertraut mit dem Schwert, kriegsgeübt;
ein Jeder mit dem Schwert an seiner Hüfte,
gegen Schrecken in den Nächten. —
9. Ein Prachtbette hat sich gemacht der König Salomo
aus Holz vom Libanon.

*) In dem angeführten Liede von Scriver lautet der Refrain am Schlusse jeder Strophe: „Ich bin dein und du bist mein; Ich will keines Andern sein". — P. Gerhards „Warum sollt' ich mich denn grämen" schließt mit den an die nämliche Stelle (Hohel. 2, 16) sowie an Kap. 3, 4 erinnernden Strophen:

„Herr mein Hirt, Brunn aller Freuden,
du bist mein, ich bin dein,
Niemand kann uns scheiden!
Ich bin dein, weil du dein Leben
und dein Blut mir zu Gut
in den Tod gegeben."

„Du bist mein, weil ich dich fasse,
und dich nicht, o mein Licht,
aus dem Herzen lasse.
Laß mich, laß mich hingelangen,
da du mich und ich dich
leiblich werd' umfangen."

In Laurentii's Adventslied: „Ermuntert euch, ihr Frommen", ist die köstliche Schilderung des erwachenden Frühlingslebens Kap. 2, 11—23 der vierten Strophe zu Grunde gelegt, die die nahe Zukunft des Bräutigams schildert: „Er wird nicht lang verziehen, Drum schlafet nicht mehr ein; Man sieht die Bäume blühen, Der schönste Frühlingsschein Verheißt Erquickungszeiten; Die Abendröthe zeigt Den schönen Tag von weitem, Davor das Dunkle fleucht" ꝛc.

10. Seine Säulen ließ er machen von Silber,
seine Lehne von Gold, seinen Sitz von Purpur;
sein Inwendiges ist ausgestickt, durch Liebe
von Töchtern Jerusalems. —
11. Kommt heraus und sehet, ihr Töchter Zions,
den König Salomo in dem Kranze,
damit ihn bekränzte seine Mutter am Tage seiner Vermählung,
und am Tage der Freude seines Herzens.

Zweiter Auftritt:

Salomo und Sulamith beim Hochzeitsmahle im königlichen Palaste.

(Kap. 4, 1—5, 1.)

Salomo:

IV. 1. Sieh, du bist schön, meine Freundin; sieh, du bist schön,
deine Augen (sind) Tauben hinter deinem Schleier hervor;
dein Haar wie eine Heerde Ziegen,
die da lagern am Berge Gilead.
2. Deine Zähne wie eine Heerde Schurschafe,
die aufsteigen aus der Schwemme,
die alle zwillingsträchtig sind
und ein kinderberaubtes nicht darunter.
3. Wie ein Karmesinband deine Lippen,
und dein Mund lieblich;
wie ein Granatapfelschnitt deine Wange
hinter deinem Schleier hervor.
4. Wie ein Thurm Davids dein Hals,
gebaut für Schwertergehänge;
der Schilde tausend sind daran aufgehängt,
alles Waffen von Helden.
5. Deine Brüste gleich zwei Rehlein,
Zwillingen einer Gazelle,
die da weiden unter Lilien.

Sulamith.

6. Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen,
will ich hingehen zum Myrrhenberge
und zum Weihrauchhügel.

Salomo.

7. Ganz schön bist du, meine Freundin,
und kein Fehl ist an dir! —
8. Mit mir vom Libanon, Braut,
mit mir vom Libanon sollst du kommen;
sollst wandern vom Gipfel Amana's,
vom Gipfel Schenirs und Hermons,
von Wohnungen der Löwen,
von Bergen der Pardel.
9. Du hast mir das Herz genommen, meine Schwester Braut,
hast mir das Herz genommen mit einem deiner Blicke,
mit einem Kettchen von deinem Halsgeschmeide.
10. Wie schön ist deine Minne, du meine Schwester Braut,
wie (viel) lieblicher deine Minne als Wein,
und der Duft deiner Salben als alle Spezereien!

11. Honigseim träufeln deine Lippen, o Braut;
Honig und Milch ist unter deiner Zunge,
und deiner Kleider Duft wie der Duft Libanons. —
12. Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut,
ein verschlossener Born, eine versiegelte Quelle.
13. Deine Pflanzen sind ein Park von Granaten,
mit den köstlichsten Früchten;
Cyperblumen mit Narden;
14. Narde und Krokus, Würzrohr und Zimmt,
nebst allerlei Weihrauchhölzern;
Myrrhen und Aloe,
nebst allem Trefflichsten der Würzpflanzen!
15. Ein Gartenquell (bist du), ein Brunn lebendigen Wassers,
und Rieselbäche vom Libanon. —

Sulamith.

16. Erwache Nordwind, und komm', o Südwind,
durchwehe meinen Garten, daß träufen seine Würze!
Es komme mein Geliebter her zu seinem Garten
und esse seine edlen Früchte!

Salomo.

V. 1. Ich komme in meinen Garten, meine Schwester Braut,
ich pflücke meine Myrrhe samt meinem Balsam,
ich esse meines Seims samt meinem Honig,
ich trinke meines Weins samt meiner Milch — —
(zu den Hochzeitsgästen gewendet):
Eßt, Freunde, trinkt und berauscht euch, Geliebte!

Exegetische Erläuterungen.

1. Daß in Kap. 3, 6—11 ein Brautzug, d. h. die feierliche Einholung einer Braut zu ihrer Hochzeit, in Kap. 4, 1—5, 1 aber diese Hochzeit selbst, oder näher das liebende Wechselgespräch der beiden Neuvermählten bei ihrem Hochzeitsmahle dargestellt werde, darüber läßt der richtig verstandene Inhalt des Abschnittes keinen Zweifel zu. Die dramatische Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Schilderung erreicht gerade in diesem mittleren Hauptheile des Stückes ihren Höhepunkt, und Renan scheint in der That nicht ganz Unrecht zu haben, wenn er von demselben, oder zunächst wenigstens von seiner ersten Scene (3, 6—11) sagt: „Aucun morceau ne porte autant que celui-ci les traces d'une représentation réelle et même d'un certain appareil de mise en scène et de costumes.“ Doch verbietet den Gedanken an eine wirklich stattgehabte Aufführung (und wäre es auch nur eine solche im Privatzirkel einer ein Hochzeitsfest begehenden Familie, wie Renan p. 83 ss. will), einmal das nicht hinreichend ausgestattete dramatische Gepräge der übrigen Akte, z. B. des unmittelbar vorhergehenden mit seinem blos monologischen Inhalt, sodann aber auch der spärliche Personenwechsel und der immer mehr lyrisch-subjektive als dramatisch-objektive Charakter des Dialogs in den beiden Scenen unseres Aktes. Denn was zunächst Kap. 3, 6—11 betrifft, so tritt in diesem Abschnitte, wenn auch nicht der Dichter selbst, (Herder, Umbreit), doch lediglich die Schaar der „Töchter Zions“ (V. 11) redend auf, während die Hauptpersonen Salomo und Sulamith lediglich Objekte des Schauens für diese Jerusalemerinnen bleiben und umgeben von glänzendem Gefolge stumm über die Bühne hinziehen. Da nun die in V. 11 als „Töchter Zions“ bezeichneten Zuschauerinnen schwerlich von den sonst eingeführten „Töchtern Jerusalems“ verschieden sind (vgl. zu V. 11) und für die Annahmen der Neueren, welche „Bürger“ oder „Bewohner“ Jerusalems (Ewald, Magnus, Delitzsch, Hitzig, Renan), oder „Männer und Frauen“ abwechselnd (Böttch.), oder gar „Hofleute Salomo's“ (Weißbach) als die Sprechenden denken, wenig oder nichts Gegründetes beigebracht werden kann, so ist es eben der Chor des Stückes, welcher in dieser Scene ausschließlich redet, derselbe Chor, welcher nur in der ersten Hälfte des ersten Aktes redend und handelnd aufgetreten, in dessen zweiter Hälfte dagegen mehr zurückgetreten, und im zweiten Akte sogar ganz nicht zum Vorschein gekommen war. Eine Vertheilung der einzelnen in den vier Strophen (V. 6; V. 7. 8; V. 9. 10; V. 11) des Abschnittes enthaltenen Aeußerungen unter verschiedene Personen oder Personengruppen des Chors ist vielleicht zuläßig, und zwar am wahrscheinlichsten so, daß man mit Delitzsch die drei ersten Strophen verschiedenen einzelnen Gruppen, die letzte (V. 11) aber der Gesammtheit der Zuschauenden oder „der ganzen feiernden Menge“ in den Mund legt. Doch wird hierdurch eine größere Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit der Aktion im Grunde nicht gewonnen, da die Rede immerhin nur auf Personen des Chors beschränkt bleibt. — Wiederum sind es in Kap. 4, 1—5, 1 nur Salomo und Sulamith, die sich im Gespräche miteinander befinden, obschon nicht allein, sondern wie Kap. 5, 1

zeigt, im Beisein der fröhlich schmausenden Hochzeitsgäste. Die Versuche Hitzigs und Renans, durch Einführung des „Hirten" von V. 8 an mehr Leben und Abwechslung in die Handlung bringen, sind als nichtige Einfälle zu verwerfen, zumal der des Letzteren, der den Hirten „am Fuße des Serailthurms" (au pied de la tour du sérail) als schmachtenden Liebhaber stehen und Alles von V. 8 an bis zu V. 16a. zu seiner Geliebten reden läßt, bis ihm diese schließlich Einlaß verstatte und er dann Kap. 5, 1 „zusammen mit dem Chore den Triumph seiner Liebe feiere" (ähnlich auch Böttcher). Der gesammte Ausdruck, insbesondere in dem, was der entzückte Bräutigam zur Schilderung der Liebreize seiner Braut sagt (4, 1 ff. 9 ff.), führt auf eine höchst einfache Handlung, deren Tendenz weit mehr auf eine Schilderung der Empfindungen und Gefühlsäußerungen des liebenden Paares bei seiner Vermählungsfeier, als auf Darstellung dessen, was sie dabei gethan, hinausläuft, mithin ebenfalls wieder eine mehr lyrische als im eigentlichen Sinne dramatische Haltung verräth. Wäre aber auch in der That hier an eine scenische Aufführung oder wenigstens an die ernstlich gemeinte Bestimmung zu einer solchen zu denken, so dürfte doch keinenfalls ein so schlüpfriger Inhalt für diese Darstellung angenommen werden, wie ihn Hitzig und Renan statuiren, der Erstere z. B. durch die Behauptung, mit dem, was der Bräutigam Kap. 5, 1 sage, beginne bereits seine eheliche Umarmung der Braut vor den Augen der Zuschauer (!); der Letztere durch seine Bemerkung zu den angeblichen Worten des Hirten: „Il se rassure sur sa fidélité" (!), u. s. f. Ebensowenig würde man an einen burlesken Charakter der Aufführung denken dürfen, wie Böttcher thut, der z. B. in Kap. 5, 1e. ein Geheiß des Hirten an seine Gefährten erblickt, über den Wein und die Speisen der Hochzeittafel herzufallen und sich zu berauschen. — Als Braut ist übrigens mit den meisten neueren Auslegern (auch mit Umbreit, Ewald, Vaihinger, Renan u. m. a. Vertretern der Hirtenhypothese) keine Andere als Sulamith zu denken, und zwar sie als zum Range einer eigentlichen Königin, einer vor Allen bevorzugten Gemahlin Salomo's Erhobene, wie die vorher noch nicht dagewesene Anrede: „meine Schwester Braut" seit Kap. 4, 9 ff., und weiterhin die Stelle Kap. 6, 8. 9, sowie die spätere Benennung Sulamiths als „Fürstentochter" Kap. 7, 2 zeigen. Weder Kap. 3, 6, wo das „aus der Wüste" keineswegs auf ein Kommen der Braut von Süden her zu deuten ist, noch Kap. 3, 11 sprechen (s. z. d. St.) gegen diese Annahme und nöthigen etwa zur Wiederaufnahme der Meinung vieler Aelterer, wonach die Braut eine von Aegypten her kommende Pharaostochter wäre. Dabei wird übrigens Salomo jedenfalls als mit in dem Festzuge befindlich zu denken sein, sei es nun daß man ihn als neben seiner Braut in der Sänfte sitzend, oder als neben dieser herreitend denke. Denn die altisraelitische Hochzeitsitte erforderte es (vgl. 1 Makk. 9, 37. 39, und s. schon oben S. 42), daß der Bräutigam die Braut aus ihrem elterlichen Hause mit ehrenvollem Geleite abholte, mochte die Entfernung von da zu seiner Wohnung auch selbst eine oder mehrere Tagereisen betragen. Und daß er sie in der That mittelst eines Reisezuges von mehrtägiger Dauer nach Jerusalem geleitet, sie also in ihrer Heimat Sunem selbst abgeholt hätte, darauf scheint auch in der Erwähnung des „Schreckens der Nächte" V. 8 eine Hindeutung enthalten zu sein (s. z. d. St.). Gegen die Ansicht Delitzsch's und Schlottmanns („Der Brautzug des Hohenlieds", Stud. und Krit. 1867, II, 239 f.): Salomo befinde sich nicht selbst mit im Brautzuge, sondern er erwarte nur dessen Ankunft und trete letztlich, wie er nahe genug herbeigekommen, aus seinem Palaste heraus, um sich der Braut und zugleich der feiernden Menge zu zeigen, spricht zwar nicht die Erwähnung der „Sänfte Salomo's" in V. 7, denn diese braucht nicht nothwendig eine Sänfte zu sein, in welcher Salomo selbst mitsitzt, wohl aber der Umstand, daß Salomo V. 11 in einer Weise erwähnt wird, die ihn eher als mit im Festzuge Befindlichen, denn als ihm Entgegengehenden oder ihn an der Thüre seines Palastes Empfangenden erscheinen läßt. Auch hatte ja der Inhalt des vorigen Aktes darauf vorbereitet, daß Salomo zu Sulamith hinreisen und sie selbst nach Jerusalem abholen würde; vgl. S. 41 f. — Ueber die Lokalität der beiden Auftritte kann nach allem hier Bemerkten kein Zweifel mehr obwalten. In Kap. 3, 6—11 ist es irgend welche Straße von Jerusalem, oder genauer wohl (wegen V. 6) irgend ein Platz an einem der Thore der Stadt, der die Aussicht auf die nordöstlich von der Stadt nach Jericho hin sich erstreckende wüste Gegend beherrscht (vgl. Delitzsch's freilich wohl etwas zu unbestimmt gehaltene Angabe der Scene: „Umgebung Jerusalems und der Stadt selbst"). In Kap. 4, 1 bis 5, 1 aber ist's der Hochzeitssaal des königlichen Palastes, in welchem die Neuvermählten, etwas abseits von den an festlicher Tafel sitzenden Gästen, ihr kosendes Gespräch führen; ein Saal, den man sich vielleicht (s. z. 4, 6) als unmittelbar an einen Garten stoßend und nach außen geöffnet, ähnlich wie die Lokalität im ersten Akte, zu denken hat. — Zwischen Scene 1 und 2 dürfte vielleicht die Ceremonie der feierlichen Trauung oder Vermählung des Brautpaares als durch irgend welche priesterliche Personen zum Vollzug gelangend vorauszusetzen sein; denn nach Spr. Sal. 2, 17; Mal. 2, 14 fand eine solche religiöse Handlung bei den Hochzeiten der alten Hebräer unzweifelhaft statt (s. die exeget. Erl. zu der erst. St., Bd. XII, S. 43), und in Kap. 4 redet Salomo zu seiner Geliebten nicht mehr nach Verlobten-, sondern bereits nach Gattenweise, s. bes. V. 12 ff. Ohne triftige Beweisgründe läßt übrigens Hitzig die Trauungsceremonie erst zwischen Kap. 4, V. 8 u. 9 stattfinden. Denn daß erst von V. 9 an Salomo's Rede wahrhaft „zärtlich, dringend und schmachtend" werde, ist eine sehr subjektive Bemerkung, die durch den Inhalt der Verse 9—16 vgl. mit V. 1—7 im Grunde nicht bewahrheitet wird, und selbst wenn sie richtig wäre, nichts für die Annahme einer mit den Trauungsfeierlichkeiten auszufüllenden Pause zwischen V. 8 und 9 beweisen würde.

2. Der Brautzug. Kap. 3, 6—11. — Erste Strophe. V. 6. **Wer ist die, die heraufkommt aus der Wüste.** Dieser „Ausruf der Bewunderung und des Lobes" („voz de admiracion y de loor", nach Luis de Leon) bezieht sich sicherlich nicht auf die sich der Stadt nähernde Sänfte Salomo's (Hitzig, Weißbach), und ebensowenig auf Salomo nebst seinem Gefolge, als wäre מִי זֹאת hier neutrisch zu fassen: „Was ist's" 2c. (Ewald u. A.).

Die Antwort auf die Frage wird hier, wie an den beiden Stellen Kap. 6, 10 und 8, 5, wo sie wörtlich wiederkehrt, keine andere sein können als: „Sulamith", die erwartete Königsbraut, die Heldin des Tags, der Hauptgegenstand des Interesses und der Neugierde für die Bewohner Jerusalems, in deren Sinn und Namen der Chor diesmal spricht (richtig alle Aelteren, sowie von Neueren Delitzsch, Vaihinger, Hengstenberg, Schlottmann ꝛc.). Das Verb. „heraufkommen", eigentlich „aufsteigen", (עלה) bezeichnet einfach das Aufwärtssteigen von der niedriger gelegenen Umgegend zu der auf hohem Berge liegenden Stadt (vergl. 1 Kön. 12, 28 ꝛc.), nicht etwa das kerzengerade Aufsteigen der Rauchsäule, womit Sulamith im Folgenden verglichen wird (Hitzig, Weißbach). — Zu מִן־הַמִּדְבָּר bemerkt Schlottmann gewiß richtig: „Das „von der Wüste her" soll blos eine allgemeine Anschauung wachrufen, wie wenn wir bei der Schilderung eines ähnlichen Einzugs in eine unsrer Städe sagen würden „vom Felde her". Die nächste Umgebung des alten Jerusalem war übrigens reich geschmückt mit Gärten und Baumpflanzungen, wie solche auch jetzt nicht ganz fehlen." Dafür, daß namentlich zwischen Jerusalem und Jericho, also in der Richtung, von welcher der aus Nordpalästina kommende Festzug sich der Stadt nähern mußte, eine überaus wüste und öde Felswüste liegt, vergl. die einstimmigen Berichte neuerer Palästina-Reisender, z. B. jüngst wieder K. Furrers („Wanderungen" ꝛc., S. 147): „Wie still und einöd war's hier (gleich hinter Bethanien nämlich)! Vergebens spähte man nach einer Hütte. Dorngestrüpp und Steintrümmer bedeckten die Abhänge. Doch auch in dieser öden Gegend fanden da und dort kleine Ziegen- und Schafheerden ihre spärliche Nahrung" ꝛc. Vgl. auch Robinson, Phys. Geographie des heiligen Landes, S. 46. 77 ꝛc. — **Gleich Säulen Rauchs.** תִּימְרוֹת עָשָׁן (oder תִּמְרוֹת עָשָׁן Joel 3, 3), sind weder „elationes fumi", als wäre das zu Grunde liegende Stammwort ימר = אמר „hoch sein" (Ewald, Weißbach), noch Rauchwolken, Wirbel von Rauch" (von ימר = מור agitatus fuit — Hengstenberg), sondern palmenartig hohe und schlanke Säulen Rauchs, wie die unverkennbare nahe Verwandtschaft zwischen תימרה und תמר „Palme" darthut. Der Ausdruck ist also ein poetisch schilderndes Synonymum des prosaischen עַמּוּד עָשָׁן „Rauchsäule" Richt. 20, 40. Vgl. Kleuker: „Eine gerade aufsteigende Dampfsänle, die oben in kleinen Wölkchen auseinandergeht, hat die Figur eines Palmbaums, dessen gerader Stamm sich gleichfalls zuerst in die hohe Luft erhebt und alsdann in einer ähnlichen Buschkrone sich zertheilt". Das tert. comp. bei Vergleichung der nahenden Königsbraut mit Rauchsäulen ist übrigens ein doppeltes: es soll sowohl das Schlanke, Stattliche ihrer Erscheinung, als die herzerfreuende Fülle der von ihr (oder ihrer Sänfte) ausströmenden Wohlgerüche hervorgehoben werden (vgl. Schlottmann z. d. St.). Höchst geschmacklos Hitzig: das Bild gehe auf die Sänfte, welche „vielleicht höher als lang", und, weil auf den Schultern ihrer hohen Träger ruhend, wohl als „steil ragend" zu denken sein werde (!). — **Durchduftet von Myrrhe und Weihrauch.** Wie Spr. 7, 17 ein Bette, Ps. 45, 9 die Kleider des königlichen Bräutigams, so ist hier die zu ihrer Hochzeit einziehende Braut, oder näher ihre Sänfte und ihre Gewänder, mit herzerquickenden Wohlgerüchen (Spr. 27, 9) erfüllt. Vgl. was Curtius Rufus (VIII, 9, 23) von den aromatischen Räucherungen bei öffentlichen Aufzügen altindischer Könige erzählt, sowie die Berichte neuerer Reisender, wie Tavernier ꝛc., über die früher am türkischen Hofe in Konstantinopel übliche Sitte, beim feierlichen Empfange fremder Gesandtschaften Aloe und Weihrauch in silbernen Glutpfannen zu verbrennen (Schmidt, Bibl. Geographus, S. 78). — Uebrigens wird das masorethische מְקֻטֶּרֶת, wofür מִקְטֹרֶת (Aq., Symm., Vulg., Luther, Schlottm.) lediglich erleichternde Aushülfe ist, jedenfalls richtiger durch „umduftet", oder „durchduftet", als mit einigen Neueren (Ewald, Umbr., Meier, Ren.) durch „duftend" wiedergeben; vgl. Weißbach z. d. Stelle, und schon das *τεθυμιαμένη* der Sept. — **Von allem Würzstaub der Krämer.** Diese Bestimmung hängt noch von מְקֻטֶּרֶת ab, so daß also מִן in מִכֹּל nicht comparativ (Döpke), sondern partitiv steht, ähnlich wie Kap. 1, 2. Vollständig würde das Sätzchen also lauten: „auserwählt als Würzpulver (אֲבָקָה, an sich „Staub" schlechtweg, hier nothwendig s. v. a. Staub zerstoßener Gewürze) aus allerlei Würzpulver des Krämers", d. h. also: das beste von allem Würzpulver (so Weißbach). — Zweite Strophe. V. 7. 8 (vielleicht von einer anderen Gruppe von Jerusalemerinnen gesprochen, als die erste, vgl. oben Nr. 1). **Siehe, es ist Salomo's eigene Sänfte.** Wörtlich: „Siehe, seine Sänfte, die des Salomo". Das שֶׁל neben dem vorangehenden Suffixum hat intensive Bedeutung, wie Kap. 1, 6; 8, 12. Die den Zug jetzt bereits ganz in der Nähe erblickenden Zuschauerinnen nehmen wahr, daß das in seiner Mitte befindliche Prachtbette keines Geringeren als Salomo's eignes Prachtbette ist, schließen also daraus unmittelbar auf den hohen Rang der Dareinsitzenden, der sich übrigens noch deutlicher aus der glänzenden Umgebung der Sänfte ergibt. — **Sechszig Helden um sie her von Israels Helden,** d. h. wohl aus der Zahl jener sechshundert Helden oder „Gewaltigen" (גִּבֹּרִים), womit sich David als mit seiner Nobelgarde oder seinem Generalstabe umgeben hatte (vgl. 2 Sam. 10, 7; 16, 6; 20, 7; 23, 8 ff.) und welche gewiß auch noch unter Salomo den Kern der israelitischen Kriegsmacht, oder auch, theilweise wenigstens, eine Art von ständiger Leibwache um den König her (vgl. 2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 1, 5) bildeten. Als Ehrenwache, die ihn auf der Brautreise zu seiner Geliebten begleitet hatten, erscheinen die sechszig Helden hier auf jeden Fall. Zu גִּבֹּרֵי יִשְׂרָאֵל vgl. übrigens den ganz analogen Ausdruck גִּבּוֹרֵי בָבֶל Jerem. 51, 30. **Allesammt vertraut mit dem Schwert, kriegsgeübt.** אֲחֻזֵי חֶרֶב eigentl.: „Genommene des Schwertes", vom Schwerte Erfaßte, Gehaltene, d. h. mit dessen Führung Vertraute, darin Geübte; vgl. den ähnlichen intransitiven Gebrauch von Passivpartizipien wie זָכוּר, שָׁכוּן, בָּטוּחַ (Ps. 103, 14; 112, 7; Richt. 8, 11) ꝛc. Zu מְלֻמְּדֵי מִלְחָמָה vgl. das homerische *διδασκόμενος πολέ-*

μοιο Il. 16, 811; nur daß מְלֻמְּדֵי Partiz. der Vergangenheit ist. — **Gegen Schrecken in den Nächten**, d. h. damit nicht Erschrecken entstehe in den Nächten; denn פַּחַד ist nicht objektives Schreckniß, Ursache des Erschreckens (Delitzsch, Hengstenberg), sondern Schrecken subjektiv, Aufgeschrecktwerden aus dem Schlaf (Hiob 4, 14; Ruth 3, 8; vergl. פַּחַד לָיְלָה Ps. 91, 5), und מִן steht hier im Sinne von מֵהְיוֹת: „daß nicht sei Erschrecken" ꝛc. Abzuweisen ist sonach auch Ewalds Erklärung: „aus Furcht"; desgleichen die von Rosenmüller, Döpke, Vaihinger ꝛc., welche מִן durch „wegen" übersetzen. Die Meinung ist offenbar diese: um die Reisende während ihres Zuges nach Jerusalem (nicht etwa erst nach ihrer Ankunft daselbst, wie Hitzig will) vor plötzlichem Erschrecken und somit vor Störung ihres nächtlichen Schlummers zu sichern, sind ihr die sechszig schwertbegürteten Helden zur Bedeckung beigegeben. Da die Reise von Sunem bis Jerusalem in direkter Entfernung über zwölf Meilen beträgt, also mindestens einmaliges, wo nicht zweimaliges Uebernachten nöthig machte, und zwar dies sehr wahrscheinlich in wilder einsamer Gegend (בַּמִּדְבָּר, s. V. 6), so war ein derartiges kriegerisches Geleite keineswegs überflüssig. Auch setzt Sulamith später, wie sie zur Rückkehr in ihre Heimat auffordert (Kap. 7, 12), ein mehrmaliges Uebernachten auf dem Wege dahin in Dörfern als nöthig voraus. — Dritte Strophe. V. 9. 10 (abermals von einer neuen Abtheilung des Chores gesprochen). **Ein Prachtbette hat sich gemacht der König Salomo.** Das etymologisch schwer zu deutende אַפִּרְיוֹן bezeichnet den alten Ueberss. und der rabbin. Tradition zufolge ein Tragbette, eine Sänfte (nach Kimchi speziell eine „Brautsänfte"; ähnlich Sot. IX, 14), wird also als identisch mit der מִטָּה V. 7. zu nehmen sein. Gegen Hitzig, der beide für verschieden erklärt und in die מִטָּה den König, in das אַפִּרְיוֹן aber die ihm vermeintlich entgegenziehende Braut plazirt, s. besonders Schlottmann S. 229 ff.; auch Weißbach S. 177, der namentlich darauf mit Recht aufmerksam macht, daß die vorliegende Bemerkung ebensogut, wie die in Strophe 2 (V. 7. 8) enthaltene, in Beziehung zu der Frage in V. 6 stehe, also gleich jener ersten Antwort auf eine weibliche Person als Inhalt der in Rede stehenden Sänfte hinweisen müsse. In etymologischer Hinsicht freilich dürfte die Hitzig'sche Erklärung des אַפִּרְיוֹן als verwandt mit dem sanskrit. parjâna „Sattel, Reitsattel", mithin als eigentlich nicht ein Ruhebette zum Liegen, sondern einen Tragsessel bedeutend (vergl. den Syrer, der das Wort als Synom. von כִּסֵּא nimmt), den Vorzug vor allen übrigen verdienen, zumal dann, wenn man zugleich noch das von Böttcher (Suppl. lex. aram. p. 49) verglichene indische paryang „Bette" mitherbeiziehen dürfte. Denn weder die schon von Hieronymus (zu Jes. 7, 14) versuchte Ableitung aus dem Griechischen, als wäre es identisch mit dem φορεῖον der Sept. (so von Neueren auch Magn. u. Schlottmann), noch die verschiedenen neueren Versuche einer Zurückführung auf irgend welche semitische Wurzel, z. B. auf chald. פְּרָא currere (also eigentl. s. v. a. currus; Gesenius), oder auf פָּרָא = פאר „schmuck geziert sein, prangen" (Weißbach), oder auf פָּרָה, sei es im Sinne von „ausbreiten", sei es in dem von „wohl bebauen, künstlich bearbeiten" (Ewald, Meier, Delitzsch ꝛc. — alle unter Vergleichung des chald. פּוּרְיָא, Bette), oder endlich auf פרה = פרר ferri (Wisem. hor. syr., und Gesen.-Dietr., im Handwörterbuch, unter Vergleichung des „ferculum" der Vulg. und des syr. ph'ruto „Wiege") — keiner dieser Deutungsversuche vermag in sprachlicher Hinsicht wahrhaft zu befriedigen. Ist nun aber der „Appirjon" eigentlich ein Tragsessel, so wird er immerhin doch identisch mit der „Mittah" V. 7 sein können, denn das Geräthe war ohne Zweifel, als Reisesänfte, sowohl zum Sitzen als auch zum Liegen eingerichtet und wohl hinreichend geräumig, um auch dem Salomo neben der Sulamith Platz zu gewähren. Doch liegt es näher und entspricht wohl auch dem Decorum und den altebräischen Hochzeitsitten besser, den König vielmehr als nebenherreitend, oder als auf einem besonderen Tragbette von weniger prachtvoller Art sitzend zu denken; denn die indische Brautsitte, wonach Beide, Braut und Bräutigam, zusammen in Einem großen Palankin umhergetragen werden, dürfte für die alttestamentlichen Verhältnisse schwerlich maßgebend sein (vgl. Schlottm. z. d. St.). — „Hat sich gemacht" ist übrigens nach 2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 1, 5 s. v. a. „hat sich angeschafft", comparavit sibi, nicht gerade = faciendum curavit, hat machen lassen" (wofür sich etwa Esth. 7, 9 vergleichen ließe). — **Aus Holz vom Libanon;** wörtlich: „von Hölzern des Libanon", d. h. von verschiedenen der kostbaren Holzsorten dieses Gebirges, namentlich von Cedern und Cypressen; vgl. 1 Kön. 5, 10; 6, 15; 7, 2, sowie oben z. 1, 17. — **Seine Säulen ließ er machen von Silber.** Also nur das Gestell der Sänfte war aus jenen köstlichen Hölzern, nicht auch die verschiedenen Verzierungen, die zur inneren wie äußeren Ausstattung gehörten. עַמּוּדִים sind wohl nicht die Füße des Ruhebettes, als wären hier die κλῖναι ἀργυρόποδες (Xenoph., Anab. IV, 4, 21; Athen. II, 9) oder die römischen Tische mit silbernen Beinen (Juven. 11, 128) zu vergleichen, sondern die zunächst nur als Zierrath, nicht als Stütze dienenden Säulchen, womit der Tragsessel geschmückt ist; vgl. die auratae columnae an einer königlichen Sänfte, deren Curtius IX, 8, 26 gedenkt, sowie die Erwähnung indischer Baldachine mit silbernen Säulen bei v. Orlich, indische Reise, S. 123. — **Seine Lehne von Gold.** רְפִידָה ist schwerlich die Decke, der Sänftenhimmel (Ewald, Magn.) und ebensowenig der Boden des Ruhebetts (Weißbach), sondern vielmehr ihre Rücklehne, wie die meisten Neueren in richtigem Anschluß an die Sept. (ἀνάκλιτον) und Vulg. (reclinatorium) annehmen. — **Seinen Sitz von Purpur.** מֶרְכָּב, von רכב „aufsitzen" ist hier unverkennbar s. v. a. „Sitz"; vgl. 3 Mos. 15, 9. Gemeint sind aber damit wohl nicht Polster, sondern kostbare Decken, die über die harte hölzerne Unterlage gebreitet waren; vgl. Richt. 5, 10; Am. 3, 12; Sp. 7, 16. — **Sein Inwendiges ist ausgestickt, durch Liebe von Töchtern Jerusalems.** Das Suff. in תּוֹכוֹ kann, gleich dem der drei vorhergehenden Worte nur auf den Hauptbegriff אַפִּרְיוֹן zurückweisen, nicht auf den Purpur der Decken (Magn., Hitzig). Die „Mitte"

oder das „Inwendige" des Prachtbettes wird aber, nachdem vorher die Rücklehne und der Sitz erwähnt worden, nichts anderes als die *Seitenwände* und die *Decke* desselben Apparates bezeichnen können. Der Schmuck dieser inneren Bestandtheile der Sänfte wird durch das Part. רָצוּף (von רָצַף aneinanderreihen, verbinden, vgl. רִצְפָּה „Steingetäfel") als in mosaikartig aneinandergereihten Figuren bestehend charakterisirt, was auf *feine Stickereien* führt, da als unmittelbare Träger dieser Figuren wieder nichts anderes als die die Wände bekleidenden *Decken* gedacht werden können. Demnach liegt nichts näher, als in den „Töchtern Jerusalems" die Urheberinnen dieser Stickereien, und in der אַהֲבָה, die dem Partizip. רָצוּף als nähere Bestimmung beigesetzt ist, die Namhaftmachung der *Gesinnung* zu erblicken, kraft welcher die Töchter Jerusalems jene Arbeiten gefertigt haben. Das מִן in מִבְּנוֹת ist also so viel als „von Seiten, seitens" und führt nicht etwa die handelnde Person beim Passiv ein (wie Hitzig und andere Gegner unserer Auffassung meinen), was allerdings sprachwidrig wäre. Im Wesentlichen richtig schon die Sept., nur daß dieselben אהבה, wie neuerdings z. B. Vaihinger, im Sinne von „Liebesbeweis, Liebesgeschenk" fassen; sodann Herder, Delitzsch u. A.; falsch dagegen Luther (in theilweisem Anschluß an die Vulg.): „mitten inne *lieblich* gepflastert *um* der Töchter *willen* zu Jerusalem;" auch Umbreit: „geziert *aus Liebe* zu den Töchtern Jerusalems;" Hengstenb.: „geziert mit Liebe der Töchter Jerusalems" (als säßen diese selbst im Innern der Sänfte); Böttcher: „geziert mit Einer, die geliebt ist *vor* Jerusalems Töchtern," d. h. weit mehr als diese; sowie endlich Döderl., Ewald, Weißbach, Renan, Hitzig, Schlottm.: „geziert mit *einer Lieben* aus der Zahl der Töchter Jerusalems" — als bedeutete אַהֲבָה hier soviel als amata (was aber in Wahrheit weder hier, noch irgendsonstwo im Hohenliede der Fall ist: s. oben zu 2, 7 und vgl. zu 7, 7), oder als wäre statt dieses Ausdrucks den Handschr. und Verss. zum Trotze אֲהֻבָה (nach Hos. 3, 1; 5 Mos. 21, 15) oder auch אֹהָבָה (vgl. Hos. 9, 10) zu lesen, wie Hitzig in der That will. Derselbe Ausleger folgert aus dem מִבְּנוֹת יְרוּשׁ׳, daß die mit אהבה bezeichnete königliche Braut nicht Sulamith, sondern eine Jerusalemerin sei, während die übrigen Vertreter der zuletzt genannten Ansicht das „Töchter Jerusalems" hier in dem weiteren Sinne von „Töchtern Israels" fassen (s. namentlich Schlottmann). — *Vierte Strophe*: V. 11 (gesprochen von der Gesammtheit des Chores). **Kommt heraus und sehet, ihr Töchter Zions.** Diese Anrede ist wohl blos der Abwechslung halber statt des erst am Schlusse von V. 10 gebrauchten „Töchter Jerusalems" gewählt, nicht etwa um die gewöhnlichen Einwohnerinnen der Stadt von den Hofdamen zu unterscheiden (Ewald, Hitzig &c.). — צְאֶינָה, für צְאֶנָה wegen des beabsichtigten Gleichklanges mit רְאֶינָה; s. Ewald, Lehrb. §. 198, b. Das „Herauskommen", wozu hier aufgefordert wird, muß keineswegs nothwendig als ein Herauskommen der einzelnen Jerusalemerinnen *aus ihren Häusern* (Del., Hitzig) gedacht werden; vielmehr genügt es, an das Innere der Stadt im Gegensatze zu dem offenen Platze an einem der Thore, wo die Handlung vor sich geht (s. oben Nr. 1, S. 51) zu denken. — **Sehet .... den König Salomo in dem Kranze, damit ihn bekränzt seine Mutter** &c. Mit diesem Kranze (עֲטָרָה) wird weder die königliche Braut selbst gemeint sein, als wäre diese hier nach Spr. 12, 4 als ihres Mannes Krone bezeichnet (Vaih., Hengstenb.), noch wird der Ausdruck bildliche Bezeichnung von Salomo's Herrscherwürde oder Siegesherrlichkeit überhaupt sein sollen (Starke und viele Aeltere, auch Hahn). Es ist vielmehr an eine eigentliche *Freudenfestkrone*, an einen *Hochzeitskranz* aus Gold und Silber (schwerlich aus lebenden Blumen) zu denken, dergleichen wahrscheinlich nicht blos die Bräute, sondern auch die Bräutigame bei israelitischen Hochzeiten zu tragen pflegten, wie dies der Talmud wenigstens als spätere Sitte bezeugt; s. Selden, Uxor Ebr. II, 139 f.; Hirt, de coronis apud Hebraeos nuptialibus sponsi sponsaeque, Jen. 1748. — Daß gerade Salomo's *Mutter* ihm diesen Kranz aufgesetzt hat, wird nicht daraus, daß Mütter überhaupt sich solcher Putzangelegenheiten mit besonderer Sorgfalt annehmen (Hitzig), sondern wohl aus einer speziellen Hochzeitssitte zu erklären sein, wonach die Mutter, zum Zeichen ihrer Billigung des vom Sohne geschlossenen Ehebündnisses, denselben eigenhändig mit einer Festkrone schmückte. Fraglich bleibt aber hiebei, ob an jene Hochzeitskrone zu denken ist, die Salomo früher, bei seiner Vermählung mit der ägyptischen Königstochter 1 Kön. 3, 1 getragen hatte und die er etwa, um die gegenwärtige neue Gemahlin vor anderen auszuzeichnen, auf's neue hervorgeholt hätte (Ewald), oder ob, dem entsprechend, daß „die neue Liebe auch eine neue Krone werth war" (Hitzig), die Bekränzung als erst zum Behufe der gegenwärtigen Hochzeitsfeier durch Bathseba geschehen anzunehmen ist (so die Meisten). Für die letztere Annahme scheint nächst dem Wortlaute (s. besonders das „und am Tage der Freude seines Herzens" in d) auch der Umstand zu sprechen, daß Bathseba, die Mutter Salomo's, ihren königlichen Gemahl David wahrscheinlich um eine ziemliche Reihe von Jahren überlebte und als Königin-Mutter eine hochangesehene und einflußreiche Person an Salomo's Hofe blieb; vgl. 1 Kön. 1, 11; 2, 13 ff.

3. *Salomo zu Sulamith beim Hochzeitsmahle.* Kap. 4, 1—6. — **Siehe, du bist schön, meine Freundin** &c. Die wörtliche Uebereinstimmung dieses Lobes der Schönheit Sulamiths mit Kap. 1, 15 wird ähnlich wie in Kap 6, 4 (sowie in 6, 10; 8. 5 vgl. mit 3, 6) Salomo als abermaligen Sprecher dieser Worte bemerklich machen sollen. Aber auch die Angeredete ergibt sich daraus mit hoher Wahrscheinlichkeit als dieselbe, wie jene frühere, nicht als eine von Sulamith verschiedene neue Geliebte des Königs, wie Hitzig will. — **Hinter deinem Schleier hervor.** So richtig Hitz., Vaih., Heiligst. &c., mit denen Böttch. und Gesen.-Dietr. („*durch* deinen Schleier" — nämlich hindurchschimmernd) im Wesentlichen übereinstimmen, während Ewald das מִבַּעַד, als gleichbedeutend mit מִסָּבִיב faßt und צַמָּה im Sinne von „Locke, Haarflechte" nimmt (also: „um deine Locken;" ähnlich auch Umbreit), Hengstenb. aber im Anschlusse an Luther: „zwischen deinen Zöpfen" übersetzt. Aber צַמָּה, verwandt mit

chald. צמם, צמצם „bedecken" (vgl. Targ. zu 1 Mos. 38, 15) kann nach Jes. 47, 2 nichts anderes als „Schleier" bedeuten und dieser Sinn entscheidet auch bezüglich des מִבַּעַד לְ für die Bedeutung „hinter hervor" oder „durch — hindurch". — **Deine Haare, wie eine Heerde Ziegen, die da lagern am Berge Gilead.** Eigentlich: „die sich gelagert haben (שֶׁגָּלְשׁוּ) vom Berge Gilead herunter (מֵהַר גִּלְעָד), d. h. nicht etwa „am Fuße" dieses Berges, sondern in der Weise auf ihm, daß sie in der Richtung von seiner Höhe her dem Beschauer sichtbar sind. Da der Gilead zwar vom Oelberge aus in weiter Ferne, aber nicht von Jerusalem aus sichtbar ist, so ist seine Erwähnung gleich derjenigen des Libanon und Hermon in V. 8, und gleich so vielen anderen Anspielungen unseres Gedichtes auf nordpalästinische Oertlichkeiten, aus dem Umstande zu erklären, daß Salomo, wenn er zu seiner Geliebten redete, sich vorzugsweise gerne in deren heimatliche Umgebung samt dem ihr eigenthümlichen Kreise von bildlichen Anschauungen und Vorstellungen versetzte. Uebrigens ist auch der Gilead ein besonders heerdenreiches Gebirge (vgl. 4 Mos. 32, 1; Mich. 7, 14; Jer. 50, 19), das noch neuere Reisende wie mit Heerden übersäet gefunden haben. Vergl. Arvieux II, 688; Paulus, Reisen 7, 108; Rosenm., Morgenl. I, 85 ꝛc. — Das tert. comp. beim Bilde wird wesentlich in der glänzenden Schwärze und üppigen Fülle der Haare Sulamiths zu finden sein, vielleicht auch in seiner seidenartig weichen und zarten Beschaffenheit, weniger wahrscheinlich in der Zierlichkeit und Künstlichkeit seiner Lockengeflechte, woran Magnus nebenbei denken möchte. Richtig schon Luis de Leon (bei Wilkens, S. 219): „Er bezeichnete damit die Fülle und die Farbe des Haares; denn die Ziegen, die dort weideten, waren dunkel und glänzend. Er sagt also: wie die Ziegen zerstreut auf dem Berggipfel Gilead ihm ein schmuckes, schönes Ansehen geben, während er vorher als dürrer, kahler Fels erschien, so ziert und schmückt das Haar dein Haupt durch edle Farbe und Fülle." — V. 2. **Deine Zähne wie eine Heerde Schurschafe.** קְצוּבוֹת, eigentlich „Geschorene", nämlich Schafe, רְחֵלִים (Kap. 6, 6). Frisch geschorene, also glatte, und dazu eben erst in der Schwemme gebadete, also schneeweiße Schafe sind offenbar ein besonders passendes Bild für blendend weiße Zähne, vorausgesetzt daß es überhaupt pastorale oder dem Bereiche des Landlebens entnommene Bilder zu gebrauchen galt. Dies war aber hier gewissermaßen nöthig; wenigstens lag es überaus nahe, den Contrast zwischen der Schwärze der Haare und der Weiße der Zähne durch Hinzufügung einer weißen Lämmerheerde zu der in V. 1 genannten schwarzen Ziegenheerde zu veranschaulichen. Der Gedanke an die Schwemme der Schafe ergab sich aber auf das ungesuchteste, weil das Baden der neugeschorenen Schafe allgemeine Sitte im Alterthume war; vgl. Columella's Rath (VII, 4), die Schafe vier Tage nach der Schur zu baden. — **Die alle zwillingsträchtig sind und ein kinderberaubtes nicht darunter.** Anspielung auf die Vollständigkeit der Zähne, deren beide Reihen, die untere wie die obere, nicht nur keine Lücken haben, sondern auch jedesmal ein Paar genau aufeinander passender Zähne, also gleichsam lauter Zwillinge von Zähnen aufweisen. Daß noch jetzt die Schafe im Orient meist *διδυμοτόκοι* sind, d. h. jedesmal zwei Lämmer werfen, bezeugen neuere Reisende, z. B. der anonyme Verfasser der Schrift: „Aegypten, wie es jetzt ist," S. 42 (vgl. Magn. z. d. St.). — Das Sinnige und Treffende des gewählten Vergleichs hat auch hier wieder L. de Leon (a. a. O.) schön gezeigt; „Das Bild malt Alles fast vor's Auge. Die Dichtigkeit und Kleinheit der Zähne bezeichnet die Heerde Schafe, die immer zusammengedrängt wie Tannenzapfblätter gehen; die Weiße drückt aus das „sie kommen aus dem Bade", die Gleichheit das „keins ist krank oder unfruchtbar". — V. 3. **Wie ein Karmesinband deine Lippen, und dein Mund lieblich.** Die Lippen folgen unmittelbar auf die Zähne, nicht blos weil sie dieselben bedecken (Hitz.), sondern auch weil ihre lebhafte Röthe mit der blendenden Weiße jener einen prächtigen Contrast bildet; vgl. die Zusammenstellung beider Farben in Kap. 5, 10. Der Mund sodann, die zusammenfassende Einheit von Zähnen und Lippen, steht hier in seiner Eigenschaft als Sprachwerkzeug, weshalb er auch מִדְבָּר, von דִּבֵּר „sprechen", genannt und mit einem Prädikate (נָאוֶה, lieblich, vgl. 2, 14; 1, 5) ausgestattet wird, das zur Charakteristik nicht sowohl seiner schönen Gestalt oder Farbe, als vielmehr des Angenehmen und Wohlthuenden der von ihm ausgehenden Wirkungen dient. Sept., Vulg., Syr., Hengstenb. ꝛc. fassen מִדְבָּר = Rede; A. Schultens und Döpke = Zunge; Hitz. = Gaumen. Aber gleich allem vorher und nachher Geschilderten wird auch unser Ausdruck einen Körpertheil, und zwar einen von außen sichtbaren Körpertheil, der einen wesentlichen Zug von Sulamiths Schönheit constituirt, bezeichnen sollen. — **Wie ein Granatapfelschnitt deine Wange.** רַקָּה eigentlich „Schläfe" (Richt. 4, 21; 5, 26), hier offenbar die obere Wange, deren sanftes Roth zunächst an das Weiß des Schlafes angränzt. Denn auf das liebliche Beieinander von Weiß und Roth weist das Bild von der Granatapfelhälfte (פֶּלַח הָרִמּוֹן) hin; auf der einen Außenseite dieser schönen Frucht „spielt nämlich ein frisches Roth aus Gelb und Weiß hervor", während die andere braun aussieht (Döpke). Blos mit einer Hälfte, einem Segment (פֶּלַח von פלח „Früchte zerschneiden", 2 Kön. 4, 39) des Granatapfels wird aber die Wange verglichen, weil ihre sanfte Wölbung in der That nur einem Kugelsegment entspricht. Also nicht: „wie der Ritz am Granatapfel" (Luth.), als wäre an die flache Innenseite einer durchschnittenen Granate zu denken (Hengstenb., Hahn ꝛc.). Denn das Aussehen der röthlichen Samenkörner dieser Frucht, die in einem gelblichen Brei liegen, würde einen wenig passenden Vergleich, sei es für eine Wange, sei es für eine Schläfe bilden. — V. 4. **Wie ein Thurm Davids dein Hals, gebaut für Schwertergehänge.** Da es die anmuthige Schlankheit und Geradheit des Halses der Sulamith nicht an und für sich, sondern zugleich mit Rücksicht auf seinen aus glänzendem Geschmeide und zierlichen Kettchen bestehenden Schmuck (vgl. 1, 9—11), also hinsichtlich seines stolzen, stattlichen Aussehens (vgl. 7, 5) zu schildern galt, so bot sich dem Könige als vorzugsweise passender Vergleich der mit glänzenden Waffenstücken behangene, wahrscheinlich aus weißen

Quadersteinen aufgeführte Thurm dar, den David irgendwo in der Nähe, vielleicht an einer Ecke seiner Zionsburg, als Bollwerk oder Warte mochte haben errichten lassen. Gegen die Identität dieses Thurmes mit dem in Kap. 7, 5 genannten „Libanonthurm, der gen Damaskus schaut,“ spricht schon, daß der Letztere Bild für eine ganz andere Sache ist, als der vorliegende (gegen Ewald, Hitzig ꝛc.). Und noch weniger als er, wird der ebendaselbst genannte „Elfenbeinthurm“ mit dem unsrigen identisch sein können. Dieser erscheint vielmehr, kraft der näheren Bestimmungen „gebaut für Schwertergehänge“ ꝛc. auf's deutlichste als ein Festungswerk, eine Waffenburg, ein Thurm zu kriegerischen Zwecken, und ist deshalb vielleicht nicht verschieden von dem Neh. 3, 16 genannten „Haus der Helden“ (בֵּית הַגִּבּוֹרִים), welches in die Nähe des Bezirkes Bethzur und der Davidsgräber, also an die Ostseite des Zion in eben die Gegend verlegt wird, wo Davids alte Königsburg gestanden haben muß (vgl. Weißb. z. d. St.). — Der schwierige Ausdruck תַּלְפִּיּוֹת, den die Sept. als N. propr. (*Θαλφιώθ*), Vulg. durch propugnacula, Aq. und Vers. Veneta durch *ἐπάλξεις* wiedergeben, wird am richtigsten mit Kimchi als ein Compositum aus תֵּל collis (st. constr. תַּל) und פִּיּוֹת enses, Schneiden, Schwerterklingen (Spr. 5, 4; Richt. 3, 16; vgl. Ps. 146, 9) genommen, oder auch, was hiermit auf Eins hinauskommt, auf תלה „hangen“, und פִּיּוֹת in eben jenem Sinne zurückgeführt (Hengstenb., Del., Weißb. ꝛc.). In beiden Fällen wird es einen hohen, mit Schwertern behängten oder von Schwertern starrenden Gegenstand fortifikatorischer Art bezeichnen sollen, also wohl, da im Folgenden auch der Schilde gedacht wird, einen Waffenthurm, der, wie er zur Aufbewahrung zahlreicher Schutz- und Trutzwaffen für den Krieg diente, auch äußerlich mit dergleichen behängt und auf solche Weise verziert war. Denn auf ihm (עָלָיו) hängen nach dem folgenden Versgliede die Schilde, nicht etwa blos in ihm (wie Hitz. meint, der an einen „Erdhügel“ denkt, welcher „in seinem Schooße solche Mordwerkzeuge [wie Schwerter, Schilde ꝛc.] berge“). Diese Erklärung ist jedenfalls zusammenhangsgemäßer und ergibt ein passenderes Bild für den mit glänzenden Schmucksachen gezierten Hals Sulamiths, als die Herleitung des תַּלְפִּיּוֹת von einem Subst. תַּלְפִּי, was nach dem Arab. so viel als „Schaar, Heerschaar“ bedeuten soll (Ewald: „gebaut für Kriegerschaaren;“ Böttch., Rödig., vgl. Heiligst.), oder von einem angeblichen Adjekt. תַּלְפִּי exitialis, daher תַּלְפִּיּוֹת exitialia sc. arma, Mordwaffen (Gesen.-Dietr.) oder von לפה = לָבֵן weiß sein, daher „Alabasterstücke“ (Hahn), u. dgl. m. — **Alles Waffen von Helden**; eigentl. auch wieder „Schilde von Helden“. Denn dies bedeuten die שְׁלָטִים, wiewohl der Begriff ein weiterer ist, als der von מָגֵן, was speziell den „Schild eines Leichtbewaffneten“, die „Tartsche“ bezeichnet; s. Gesen. Thes. p. 1418. An Schilde überwundener Helden, also etwa an die, welche David nach 2 Sam. 8, 7 den Syrern abgenommen hatte, ist schwerlich zu denken (gegen Weißb.), weil die hier genannten Gibborim zunächst wohl nur als Besatzung des geschilderten Waffenthurms in Betracht kommen. Vgl. übrigens Ezech. 27, 11, eine Stelle, die wahrscheinlich auf der unsrigen beruht. — V. 5. **Deine Brüste gleich zwei Rehlein, Zwillingen einer Gazelle, die da weiden unter Lilien.** Zu c vgl. 2, 16. Die Vergleichung soll sicherlich „zarte niedliche Schönheit“ aussagen (Hitz.); denn wenn schon die Gazelle an sich, als ausgewachsenes Thier, ein vorzügliches, beliebtes und ansprechendes Bild weiblicher Grazie und Lieblichkeit ist (Spr. 5, 19; vgl. oben zu 2, 7. 9), so erscheint ein Zwillingspaar ihrer Jungen, gebettet auf einem von Lilien überschatteten Lager, nur um so geeigneter, das duftig Zarte und Zierliche eines keuschen jungfräulichen Busens, den die Falten eines von Wohlgerüchen duftenden Gewandes (vgl. 1, 13) verhüllen, zu illustriren. Eine speziellere Ausbeutung des Vergleichs (wie etwa bei Hitzig, der das verhüllende Gewand als ein rothes denkt, oder bei Weißb., der bei den Gazellenzicklein speziell an die bräunlichen Warzen der Brüste, als das eigentlich Reizende an ihnen, bei den Lilien aber an die schneeige Weiße des Busens gedacht wissen will) ist unstatthaft und führt zu Geschmacklosigkeiten oder zu Obscönitäten, von denen der Dichter sich hier, wie überall, frei erhalten hat. Vortrefflich übrigens auch hier wieder Luis de Leon (S. 221 f.): „Außer der Zartheit der Zicklein, außer ihrer Gleichheit als Zwillinge, außer ihrer Lieblichkeit und Friedlichkeit, haben sie in ihrer vollen Lust und Heiterkeit doch einen Muthwillen, eine Fröhlichkeit, womit sie die Augen der Betrachtenden unwiderstehlich fesseln, sie locken, nahe herzuzugehen und sie zu berühren“ ꝛc. — V. 6. **Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen, will ich hingehen zum Myrrhenberge und zum Weihrauchhügel.** Wenn noch Salomo Sprecher dieser Worte wäre, so könnte mit dem Myrrhenberge und dem Weihrauchhügel unmöglich etwas Anderes gemeint sein, als die beiden Brüste der Braut, die hier mit Anspielung auf die wohlriechenden Substanzen, welche sich zwischen oder auf ihnen befinden (vgl. 1, 13), in scherzhaft verblümter Weise bezeichnet wären (Ewald, Heiligst., Weißb., Ren. ꝛc.). Aber gerade der Umstand, daß dann ein ganz neues und andersartiges Bild zur Bezeichnung des Busens auf das vorhergehende folgen würde, während in unserem Abschnitte sonst jeder der beschriebenen Körpertheile immer nur auf einerlei Weise bildlich veranschaulicht worden war (s. V. 1—4), macht es unwahrscheinlich, daß die vorliegenden Worte dem Salomo angehören sollten. Wozu noch kommt, daß das עַד שֶׁיָּפוּחַ הַיּוֹם u. s. w. hier ebensogut wie in Kap. 2,17 der Sulamith angehören wird, und daß der Versuch Böttchers, blos diese Eingangsworte der „Winzerin“, die zweite Vershälfte von אֵלֶךְ לִי an aber dem sie unterbrechenden Könige zuzutheilen, kaum minder willkürlich erscheint, als Hitzigs Ansicht, wonach der ganze Vers von dem plötzlich auftretenden und sein Vorhaben einer demnächstigen Befreiung Sulamiths erklärenden Hirten (!) gesprochen werde. Richtig theilen Umbr., Döpke, Vaih., Delitzsch ꝛc. die Worte der Sulamith zu, welche durch dieselben „den liebeglühenden Lobsprüchen Salomo's auszuweichen suche, und daher den Wunsch äußere, bis zum Einbruche des Abends den vom rauschenden

Festjubel der Gäste wiederhallenden Hochzeitssaal zu verlassen". Der „Myrrhenberg" und der „Weihrauchhügel", welche sie zu diesem Ende zu besuchen wünscht, sind wohl irgendwelche in der Nähe jenes Saales befindliche und von ihm aus sichtbare Oertlichkeiten des königlichen Palastes, die jene Namen entweder immer, oder nur mit Bezug auf die gegenwärtigen Hochzeitsfeierlichkeiten (zu welchen Räucherungen mit verschiedenen Aromen als ein vor Allem unentbehrliches Ingrediens gehörten, vgl. 3, 6) führen mochten. Als muthmaßlich einsame, schattige Plätzchen, vielleicht als Bestandtheile irgendwelcher Gartenanlagen (pyramidalisch oder thurmartig erhöhte „Balsambeete" etwa, von der Art der in Kap. 5, 13 erwähnten), mußten diese Oertlichkeiten dem einfachen, unschuldigen Naturkinde erwünschtere Aufenthaltsstätten sein als der geräuschvolle Festsaal. Vgl. ihre ähnlichen Kundgebungen einer starken Sehnsucht nach frischer Natureinsamkeit im Gegensatze zum üppigen Treiben des Hofes: Kap. 1, 7. 16 und besonders 7, 12 ff. Diese Auffassung des „Myrrhenbergs" ꝛc. ist offenbar weit ungezwungener, als die Deutung auf den Libanon oder überhaupt auf die Heimatgegend Sulamiths, nach welcher dieselbe hier ihre Sehnsucht ausdrücke (Umbr., Vaih.), oder auf den „Sion als Sitz des Hofes" (Hitzig), oder auf den Zion als Bild der Kirche (Hengstenb.), oder auf den Moriah als Tempelberg, der hier mit הַר הַמּוֹר bezeichnet sei (Ibn Esra, Jarchi). Vgl. noch unten zu Kap. 5, 13 und 6, 2.

4. **Fortsetzung: V. 7—11. — Ganz schön bist du, meine Freundin, und kein Fehl ist an dir.** Richtig Delitzsch: „Diese Kindlichkeit der Gesinnung (wie sie V. 6 ausdrückte) macht sie nur liebenswürdiger in den Augen des Königs; er bricht in die Worte aus: „ganz schön bist du, meine Freundin" ꝛc., gewiß in dem Sinne, daß die Schönheit ihrer Seele der Schönheit ihrer äußeren Erscheinung entspreche" — also nicht etwa im Hinblicke auf die von der Brust an abwärts befindlichen Reize ihrer Leibesgestalt, welche später 7, 2 ff. ausführlicher geschildert würden (Weißb.). — Zum Ausdrucke, besonders in b, vgl. 2 Sam. 14, 25; Eph. 5, 27. — V. 8. **Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir vom Libanon sollst du kommen.** Einen Personenwechsel, und damit zugleich einen Scenenwechsel, statuiren bei diesen Worten mehrere Vertreter der Hirtenhypothese, sei es nun, daß sie den „Hirten" selbst jetzt auftreten und alles Folgende bis zu V. 16 (so Böttcher, Ren.), oder wenigstens V. 8 sprechen lassen (so Hitzig), sei es, daß sie Alles von unserem Vers an bis zu Kap. 5, 8 als einen Monolog der Sulamith denken, welche darin früher zu ihr gesprochene Worte ihres ländlichen Geliebten berichte (so Ewald, der zu diesem Behufe die Worte: „Siehe, da kommt mein Lieber und sagt zu mir," oder Aehnliches als vor unserm Vers ausgefallen denkt). Aber eine unbefangene Auslegung macht dergleichen Künstlichkeiten unnöthig. Veranlaßt durch den in V. 6 geäußerten Wunsch seiner Geliebten, den Aufenthalt inmitten der jubelnden Gäste mit stiller Natureinsamkeit zu vertauschen, gedenkt Salomo ihrer Abstammung aus einer schlichten Hirtenfamilie der Berggegenden Nordpalästina's und verkündigt ihr daher jubelnd und in überschwänglichen Ausdrücken, wie sie als Königin, von jetzt an statt in öden Gebirgslandschaften und auf öden, durch wilde Thiere unsicher gemachten Felshöhen, vielmehr bei ihm im Königspalaste weilen und inmitten der reichen Freuden und wonnigen Schönheiten desselben selbst die lieblichste Blume, der frischeste und würzigste Garten sein solle (s. bes. V. 12—15). Daß er ihr damit im Grunde nichts Angenehmes sagt, vielmehr ihrem aus der Enge und Schwüle des Hoflebens hinaus in die freie Natur strebenden Sinne eigentlich entgegentritt, dies bedenkt der enthusiastische Liebhaber ebensowenig, als ihn das Ueberschwängliche seiner Vergleichungen, z. B. der Berge um Sunem her mit dem Libanon, oder der „kleinen Füchse" in Sulamiths Weinbergen (Kap. 2, 15) mit Löwen und Pardeln kümmert. Poetische Uebertreibungen dieser Art sind ohnehin ganz in seinem Geschmack (vergl. V. 4 u. bes. Kap. 7, 5) und erscheinen bei ihm weit weniger verwunderlich, als die kühne Vergleichung des Zions oder der salomonischen Königsburg mit den Libanon- und Hermonhöhen (nach Hitz., Böttch., Renan ꝛc.) im Munde eines schlichten Hirten sich ausnehmen würde. — Uebrigens zeigt das תָּבוֹאִי „du sollst kommen", daß der Sprecher ein bestimmtes Ziel im Auge hat, wohin Sulamith vom „Libanon" als ihrem bisherigen Wohnsitze aus kommen soll (vgl. Hitzig z. d. St.), daß also der Sinn des Auf- und Niedersteigens von einem Gipfel des Libanon zum anderen (Delitzsch) nicht in der Stelle liegt. — **Sollst wandern vom Gipfel Amana's.** תָּשׁוּרִי, parallel mit תָּבוֹאִי, wird von שׁוּר in dem durch Jes. 57, 9 bezeugten Sinne des „Einherschreitens, Wanderns", nicht in dem des „Schauens" (wofür sich allerdings 4 Mos. 23, 9 anführen ließe) herzuleiten sein; vgl. schon Sept. (*ἐλεύσῃ καὶ διελεύσῃ*), Syr., Köst., Magn., Böttch., Hitz. ꝛc. — Der „Gipfel" oder das „Haupt" Amana's ist ohne Zweifel der Berg zu dem 2 Kön. 5, 12 K'ri erwähnten Fluße Amana, also die Höhe des Libanon- oder genauer des Antilibanon-Gebirges, wo dieser Amanafluß, der Chrysorrhoas der Griechen oder der Barada der Araber, entspringt. Diese Höhe steht natürlich, gleich den folgenden Ausdrücken Schenir und Hermon, mit poetischer Licenz für das ganze Gebirge. Denn einen Gegensatz zwischen dem „Libanon" in a und zwischen diesen folgenden Bergnamen kann der Dichter nicht ausdrücken wollen, sondern „er wechselt nur die Namen, weil ihm der eine gilt wie der andere" (so richtig Hitzig, gegen Delitzsch, Hengstenb. ꝛc.). — **Vom Gipfel Schenirs und Hermons.** Nach 5 Mos. 3, 9 war שְׂנִיר der amoritische Name des Hermon selbst, der dadurch (nach Jarchi zu jener Stelle und nach Targ. zu der unsrigen) als „Schneeberg" bezeichnet worden zu sein scheint. Doch zeigt sowohl unsere Stelle, als Ezech. 27, 5; 1 Chron. 5, 23, daß man gewöhnlich einen Unterschied zwischen Schenir als einem mehr nach Norden zu gelegenen, und Hermon (jetzt Dschebel esch Scheikh) als dem südlicheren Hauptgipfel des ganzen Hermon- oder Antilibanon-Gebirges machte (vergl. Robinson, Paläst. III, 625; Berth. zu 1 Chron. 5, 23). Da nun Amana, der Quellort des Chrysorrhoas, die am weitesten nach Osten oder Nordosten zu gelegene Höhe sein muß, so erfolgt die Aufzählung der drei zum Antilibanon gehörigen Gipfel oder Rücken offenbar in der Richtung von Nordosten nach Südwesten,

oder von der Gegend von Baalbek nach der von Hasbeya und Paneas hin (vgl. Hitzig z. d. St.). — **Von Wohnungen der Löwen, von Bergen der Pardel.** Als zur Schilderung gehörig und nur ganz im Allgemeinen auf das Wilde und Unwirthliche der Heimatgegend Sulamiths hinweisend, sind diese Ausdrücke nicht behufs Gewinnung eines specielleren Sinnes zu pressen, zumal nicht so, daß man mit Köster, Böttcher, Hitzig &c. die Löwen etwa auf „den König Israels und seine Magnaten, die das anmuthige Reh Sulamith in sein Wildlager geschleppt haben," deutete! Löwen werden übrigens, wie im Schilfe der Jordanufer (Sach. 11, 3; Jer. 12, 5) und auf dem Basan (5 Mos. 33, 22), so auch in den Wäldern des Libanon gehaust haben. Und Pardel oder Panther (dies sind die נְמֵרִים, nicht „Leoparden", die bekanntlich nur in Afrika vorkommen) finden sich noch nach neueren Reisenden in den Libanongegenden (Burkhardt, R. in Syr., S. 99, 66). — V. 9. **Du hast mir das Herz genommen, meine Schwester Braut.** Diese doppelte Bezeichnung der Geliebten als Schwester und als Braut soll wohl weder ein besonders inniges, noch auch ein vorzugsweise keusches und reines Liebesverhältniß andeuten. Vielmehr ist es Bezeichnung eines gewissen Verwandtschaftsverhältnisses, was damit beabsichtigt wird; als nunmehrige rechtmäßige Gemahlin Salomo's steht jetzt, nach erfolgter Vermählung, Sulamith ihm unmittelbar nahe, wie eine Schwester ihrem Bruder; sie ist nicht bloße Beifrau (Kap. 6, 8), sondern schwesterliche Genossin seines königlichen Ranges und Namens; sie ist Königin, wie er König ist, ja „Fürstentochter" (Kap. 7, 2), gleichwie er Fürstensohn ist (richtig Hitzig u. Weißb.). — לִבַּבְתִּנִי, nicht: „du raubest mir den Muth" (Umbr., Magn.), auch nicht: „du hast mir Muth gemacht" (Symm., Syr., Ewald, Döpke, Böttcher, Meier, Weißb. &c.), sondern „du hast mich entherzet" (Delitzsch), d. h. „mir mein Herz geraubt, so daß es nicht mehr mein, sondern dein ist", hast „mich bezaubert und ganz dein eigen gemacht". Für diesen privativen Sinn von לִבֵּב vgl. z. B. סִקֵּל, „entsteinen" (Jes. 5, 2), שֵׁרֵשׁ, „entwurzeln" (Ps. 52, 7; Hiob 31, 12) &c.; und zum Gedanken vgl. das Ovidische „oculos, qui rapuere meos", auch das griech. *θέλγειν*, das (anders als *βασκαίνειν*) eine Bezauberung durch Liebe ausdrückt. — **Mit Einem deiner Blicke;** eigentlich: „mit Einem von deinen Augen", d. h. mit einem einzigen von daher kommenden Blicke (Hengstenb., Hitzig &c.); denn das mask. בְּאַחַד des K'tib, das jedenfalls beizubehalten ist, kann nicht auf das Eine der beiden Augen (עַיִן ist nie Mask.), sondern nur auf Eins, was von den Augen herkommt, auf eine von da ausgehende Wirkung hinweisen sollen. — **Mit Einem Kettchen von deinem Halsgeschmeide.** Die Darstellung ist ideal und überschwänglich, so gut wie im vorigen Verse; sie ergeht sich in entzückten Uebertreibungen, sowohl hier, wo in's Kleine gemalt wird, wie vorher, wo sie sich pomphafter und großartiger Ausdrücke bediente. Aber freilich, im Punkte der Liebe bleibt es immer wahr: kleine Ursachen thun oft große Wirkungen! — עֲנָק, nicht „Ringel, Locke, die vom Schopfe auf den Hals herabhängt" (Hitz.), sondern Halskettchen, Zierath (vgl. den Plur.: Spr. 1, 9; Richt. 8, 16). צַוְּרֹנִים, weil Plural, kann weder „Hals" (Sept., Vulg., Hitzig &c.) noch „Hälschen" (Gesenius, Ewald, Heiligst. &c.) bedeuten sollen. Es wird vielmehr etwas um den Hals Hängendes, ein Halsgehänge oder Geschmeide, und עֲנָק einen einzelnen Bestandtheil dieses Schmuckes bezeichnen. Was den König bezaubert hatte, war nun natürlich nicht die Zierlichkeit oder künstliche Arbeit dieses Schmuckes an sich, sondern die reizende Art, wie Sulamiths Hals sich darin ausnahm, gewesen. Vgl. übrigens oben, zu Kap. 1, 10. — V. 10. **Wie schön ist deine Minne, du meine Schwester Braut.** דֹּדִים, auch hier nicht „Brüste" (Sept., Vulg., Luther), sondern „Liebkosungen, Liebesbezeugungen", wie Kap. 1, 2. Vgl. überhaupt Kap. 1, 2 u. 3. Salomo gibt der Geliebten hier verstärkt zurück, was diese in Bezug auf ihn, den Abwesenden, dort erklärt hatte. — V. 11. **Honigseim träufeln deine Lippen, o Braut; Honig und Milch ist unter deiner Zunge.** Wie im vorhergehenden Verse, der den gleichen dreigliedrigen Bau wie der gegenwärtige hat, die beiden ersten Glieder sich auf Einen und denselben Gegenstand bezogen, so werden auch die vorliegenden beiden Sätzchen nur Ein Verhalten oder Eine Eigenschaft Sulamiths schildern wollen: ihre liebliche Rede oder ihr süßes Kosen nämlich. Denn darauf deuten die Bilder von Lippen und Zunge hin; vgl. einerseits Spr. 5, 3; 6, 24; 7, 5; 16, 24; andererseits Ps. 55, 22; 66, 17; — 10, 7; Pindar, Nem. 3, 134; Theokrit, Id. 8, 82 ff.; 20, 26 ff. An den süßduftenden Speichel des küssenden Mundes wird, trotz arabischer und klassischer Parallelen, die man anführen könnte (die saliva oris osculantis, Horat. Od. I, 13, 16; Catull 99, 2 &c.) schwerlich zu denken sein (gegen Döpke, Magn., Weißb.). Denn auch die Parallelen Kap. 2, 14; 5, 13. 16 gehen auf Lieblichkeit der Rede, nicht auf Süßigkeit der Küsse. — **Und deiner Kleider Duft, wie der Duft Libanons.** Wie die Parallele Hos. 14, 7 zeigt, ist das לְבָנוֹן unserer Stelle nicht etwa mit לְבֹנָה, „Weihrauch" zu vertauschen, wie Döpke wegen des „sicut odor thuris" der Vulg. (das wohl aus Mißverständniß des *ὡς ὀσμὴ Λιβάνου* der Sept. hervorgegangen ist) meint. Daß die Cedernwälder des Libanon in der That einen starken Balsamduft verbreiten, bezeugen neuere Reisende (Schulz, Leit. d. Allerh., Th. V, S. 459; Zeller, bibl. Wörterb. f. d. christl. Volk, II, S. 42). Den Duft der Gewänder seines Sohnes Esau rühmt auch Isaak (1 Mos. 27, 27), und ebenso werden Ps. 45, 9 die mit Myrrhen, Aloe und Kassia wohlriechend gemachten Gewänder eines hochzeitfeiernden Königs gepriesen.

5. Fortsetzung: V. 12—15. — **Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut; ein verschlossener Born, eine versiegelte Quelle.** Wäre in b statt גַּל mit etwa 50 hebr. Handschriften bei Kennicott, Sept., Vulg., Syr. &c. auch wieder גַּן zu lesen, so erschiene der Vergleich mit dem Garten, weil unmittelbar wiederholt, als der vorherrschende Hauptgedanke. Aber es ist offenbar passender, daß das Bild von der Quelle, das im Folgenden zunächst nicht weiter ausgeführt wird, hier zu doppelter Aussage gelange, um nicht gar zu abrupt dazustehen. Auch erklärt sich die Umänderung des seltenen גַּל (was nach Jos. 15, 19; Richt. 1, 15 jedenfalls Quell, Born bedeutet; vergl. engl. well,

wozu unser „die Wellen" Plural ist) in das oben erst dagewesene גַּן leichter, als eine Vertauschung des letzteren mit dem ersteren Ausdruck zu erklären sein würde. — Das Verschlossen- und Versiegeltsein des Zugangs zum Garten oder Brunnen deutet natürlich an, daß nur dem Herrn und Besitzer selber der Zutritt offen stehe. Vgl. V. 16, wo Sulamith ihre verborgenen Reize zuerst als ihren, dann als Salomo's Garten bezeichnet, sowie Spr. 5, 15 bis 18, wo das Bild von der Quelle ebenfalls in der Weise auf das normale Verhältniß zwischen Gattin und Eheherr angewandt ist, daß jene als die allen Männern außer ihrem Gemahl absolut unzugängliche Quelle erscheint, das Recht des Letzteren aber, sich an den Wassern dieser Quelle reichlich zu laben und zu erquicken, entschieden vorausgesetzt wird. An ein bisheriges Sprödethun Sulamiths gegen ihren Liebhaber (Hitzig, Vaih. ꝛc.) ist also hier in keiner Weise zu denken. — V. 13. 14; Nähere Schilderung des Gartens, d. h. der Reize Sulamiths, sofern sie als die schönen Gewächse und köstlichen Früchte eines nur dem Könige zugänglichen Lustgartens erscheinen; also Ausführung von 12 a (gleichwie 12 b in V. 15 näher ausgeführt wird). **Deine Pflanzen sind ein Park von Granaten.** שֶׁלַח bedeutet hier wie 2 Mos. 31, 5 nicht eine Pflanzung (Hengstenb.), sondern eine einzelne Pflanze, eigentl. Trieb, Schößling (vgl. שְׁלָחֶיהָ Ps. 80, 12; Jer. 17, 8; Ezech. 17, 6. 7). Gemeint sind mit diesem bildlichen Ausdrucke die Reize, die entzückenden Schönheiten der Geliebten überhaupt, nicht etwa speziell ihre Glieder (Hitzig) oder die Wohlgerüche ihrer Salben (Weißb.). Eine spezielle Ausdeutung der einzelnen Erzeugnisse des Gartens ist überhaupt unthunlich und führt zu Geschmacklosigkeiten. רִמּוֹנִים „Granaten", d. h. Granatbäume, nicht deren Aepfel (Döpke, Ewald, Weißb.); denn die Erwähnung der Früchte folgt erst nachher. — Ueber die verschiedenen Meinungen betreffs der Etymologie von פַּרְדֵּס vgl. schon Einl. §. 3, Anm. 2. — **Mit den köstlichsten Früchten;** eig. „mit Frucht der Köstlichkeiten", (מְגָדִים wie 7, 14). Damit können sehr wohl die Früchte der obengenannten Granatbäume gemeint sein; das עִם braucht, wie Kap. 1, 11 zeigt, keineswegs nothwendig als Einführung von etwas ganz Neuem, Andersartigem betrachtet zu werden (gegen Weißb.). — **Cyperblumen mit Narden.** Wie schon zu Kap. 1, 12 u. 14 bemerkt worden, war nur die Cyperblume oder Alhenna ein auch in Palästina angepflanztes Gewächs. Das blos in Indien wachsende Nardengras wird also lediglich mit Rücksicht auf das aus ihm gewonnene köstlich duftende Salböl hier angereiht, ähnlich wie im folg. Verse Weihrauch, Würzerohr und Zimmt, vielleicht auch der Safran, exotische Gewächse sind, die den Hebräern blos durch ihre aromatischen Produkte bekannt sein konnten. Die Schilderung verliert sich demnach auch hier wieder in entzückte Ueberschwänglichkeiten und naturwissenschaftliche Unwahrscheinlichkeiten, die aber dabei doch von umfassender Naturkenntniß zeugen (vgl. §. 3, Anm. 1 der Einl.). — **Narde und Krokus, Würzrohr und Zimmt.** כַּרְכֹּם, chald. כּוּרְכְּמָא, Sept. *κρόκος* (vgl. sanskrit. kunkuma) ist die in Indien heimische, aber auch in Aegypten und Kleinasien, und deshalb wohl auch in Palästina angepflanzte Safranblume (Crocus sativus), aus der man ein im Alterthum sehr beliebtes, scharf aber angenehm duftendes Riechwasser bereitete; vgl. Winer, R.-W.-B., unter „Safran". — קָנֶה, Sept. *κάλαμος*, ist nach Jer. 6, 20; Jes. 43, 24; Ezech. 27, 19 ein aus dem glücklichen Arabien stammender Handelsartikel, Würzrohr, Kalmus. Das nach Theophrast, Plinius und Strabo in Cölesyrien und am See Genesareth wachsende Würzrohr (juncus odoratus, Plin. XII, 22; XXI, 18) war wohl weniger edler und kostbarer Art. — קִנָּמוֹן, ein semitischer Name, wie es scheint (eigentl.: „die Röhre", oder „das Zusammengerollte", von קנם = קָנָה), falls es nicht indischen Ursprungs sein und mit dem malaiischen kainamanis zusammenhängen sollte (so Rödiger, Addidamenta ad Thesaur., p. 111), bezeichnet den nach Herodot III, 111 aus dem tiefsten Südlande, also wohl aus Ceylon über Arabien kommenden Zimmt. — **Nebst allerlei Weihrauchhölzern,** d. h. nebst allen Holzarten, welche duftende Harze von der Art des Weihrauch liefern, oder auch pulverisirt als „Gewürzstaub" (Kap. 3, 6) oder Streupulver zum Räuchern benutzt werden. Gegen die Lesart עֲצֵי לְבָנוֹן (Sept., Velth., Döpke) s. Hitzig z. d. St. — **Myrrhen und Aloe, nebst allem Trefflichsten der Würzpflanzen.** Wegen der Myrrhen vgl. zu 1, 13; und wegen Aloe (אֲהָלוֹת oder auch אֲהָלִים, wie Spr. 7, 17; 4 Mos. 24, 6; griech. *ἀγάλλοχον*, sanskr. aguru, aghil) s. Winer im R.-W.-B. — Unter „allem Trefflichsten (eigentl. „allen Häuptern") der Würzpflanzen", der Balsame oder Spezereien (בְּשָׂמִים, genereller Ausdruck, wie 2 Mos. 30, 23; Esth. 2, 12) wird außer den bereits angeführten Substanzen namentlich auch Kassia mitzuverstehen sein. Denn nach 2 Mos. 30, 23 ff. wurde insbesondere auch dieses Aroma neben Myrrhe, Kalmus, Zimmt in das heilige Salböl gemischt, und Ps. 45, 9 erscheint dasselbe neben Myrrhen und Aloe unter den köstlichen Spezereien, nach welchen die Gewänder des königlichen Bräutigams duften. — V. 15. Nähere Ausführung von V. 12 b. — **Ein Gartenquell** (bist du), **ein Brunn lebendigen Wassers.** Vgl. 1 Mos. 26, 19; Jer. 2, 13. Unter dem „Gartenquell" (eigentl. „Quell der Gärten") will Hitzig speziell die Quelle Siloah verstanden wissen — eine um so willkürlichere Annahme, da die Anspielung auf שֶׁלַח, welche in den שְׁלָחִים V. 13 liegen soll, trotz Neh. 3, 15; Jes. 8, 5; Pred. 2, 5 ꝛc. lediglich in der Phantasie des allzu scharfsinnigen modernen Kritikers existirt. — **Und Rieselbäche vom Libanon,** d. h. so frisches und lieblich erquickendes Wasser, wie die vom Schnee des Libanon (Jer. 18, 14) herabrieselnden Gießbäche. Zum Bilde vgl. übrigens außer Spr. 5, 15 ff. auch jene von Hitzig angeführte phönizische Inschrift von Kition (Nr. 2), auf welcher ein Gatte sein verstorbenes Weib מבחיי, d. h. מַבּוּעַ חַיַּי „meine Lebensquelle" nennt.

6. Die gänzliche Vereinigung der Liebenden. V. 16; Kap. 5, 1. — Richtig legt schon Ibn Esra, dem Ewald und Delitzsch folgen, den ganzen V. 16 der Sulamith in den Mund. Das גַּנִּי in a gegenüber dem לְגַנּוֹ in b spricht nicht etwa für zwei Redende, sondern hebt nur hervor, daß ihr Garten der seinige ist, daß sie also mit Allem

was sie hat und ist, ihm gehört; eine acuminöse Feinheit der Darstellung, die bei der neuerdings beliebten Theilung des Verses zwischen dem Liebhaber und der Geliebten (Döpke, Magn., Böttch., Hitz., Ren. ꝛc.) verloren geht. — **Erwache, Nordwind, und komm, o Südwind.** Gerade diese beiden Winde fordert Sulamith in ihrer poetisch erregten Stimmung auf, ihren Garten zu durchwehen, weil weder der Ostwind mit seiner austrocknenden Wirkung und seinen häufigen Stürmen (1 Mos. 41, 6; Jes. 27, 8), noch der regnerische Westwind (1 Kön. 18, 44 f.; Luk. 12, 54) passenderweise in Betracht kommen konnten, dabei aber doch zwei entgegengesetzte Winde genannt werden mußten, da es sich nicht um ein einseitiges Verwehen oder Wegwehen, sondern nur um ein Flüssigmachen und Hinundherwehen der Düfte handelte. — **Daß träufen seine Würze,** d. h. damit Alles, was dem Geliebten an mir gefällt, alle meine Reize sich ihm in ihrer ganzen Macht und Lieblichkeit zeigen. בְשָׂמִים, hier nicht die festen aromatischen Substanzen selbst, wie V. 14, sondern die von ihnen ausströmenden Wohlgerüche. יִזְּלוּ scheint absichtlich an נֹזְלִים V. 15 anklingen zu sollen. — **Es komme mein Geliebter her zu seinem Garten, und esse seine edlen Früchte.** Die Rede wird hier deutlicher und geht in eine Aufforderung an den Geliebten über, ihre Reize, die er eben gepriesen, ganz zu genießen (für אָכַל „essen" in diesem Sinne vgl. Spr. 30, 20). Doch äußert sie diesen Wunsch nicht mittelst direkter Anrede an ihn, sondern nur mittelst Nennung seiner in dritter Person — ein Zeichen ihres züchtigen, demüthigen und schamhaften Sinnes. — Kap. 5, 1. **Ich komme in meinen Garten, meine Schwester Braut.** Daß hier Salomo spricht, und zwar indem er voll Entzückens sich anschickt, der Aufforderung seiner Geliebten zu entsprechen und sich ihrer liebenden Umarmung ganz hinzugeben, erscheint bei der Correspondenz des בָּאתִי mit dem יָבֹא in b des vorigen Verses, sowie des אָכַלְתִּי mit dem dortigen וְיֹאכַל unbestreitbar. Diese Verba, sowie אָרִיתִי (= לָקַטְתִּי, „ich pflücke", 2 Mos. 16, 16) und שָׁתִיתִי, sind aber nicht präterital zu nehmen: „ich bin gekommen" ꝛc. (Del., und schon Sept., Vulg., Luther ꝛc.), weil mit einer einzigen bräutlichen Umarmung der Höhepunkt des Liebesgenusses, dem sie Beide entgegeneilen, noch keineswegs erreicht und erschöpft war, sondern streng präsentisch, als zur Angabe dessen dienend, was soeben in Ausführung begriffen ist. Vgl. דִּמִּיתִיךְ Kap. 1, 9 und zahlreichere Beispiele bei Ewald, Lehrb. §. 135, c. Dabei fordert aber die wirkliche Vollziehung der hier nur als Vorsatz angekündigten ehelichen Umarmung unbedingt einen vorherigen Wechsel der Scene, oder vielmehr eine völlige Hinwegverlegung von der Scene in das den Zuschauern unsichtbare eheliche Schlafgemach. Und auf ein Sichzurückziehen des liebenden Paares nach diesem Orte weist, was am Schlusse unseres Verses Salomo seinen Hochzeitsgästen gleichsam als Scheidegruß zuruft, unwiderleglich und auf's deutlichste hin. — **Ich pflücke meine Myrrhe ...., ich esse meines Seims ...., ich trinke meines Weins.** Dreifach verschieden gewendete Bezeichnung der unmittelbaren Bereitschaft zum Genusse der Reize der Geliebten, wobei zum Theil auf die Bilder in Kap. 4, 10. 11. 13 zurückgegriffen wird. יַעַר, eigentl. „Wald, Dickicht", bezeichnet hier und 1 Sam. 14, 27 in der Femininalform יַעְרָה (יַעֲרַת הַדְּבַשׁ) die Honigwaben, eigent. das Rauhe, Struppige am Honig, im Gegensatze zu dem Glattfließenden. — **Eßt, Freunde, trinkt und berauscht euch, Geliebte.** Jede andere Fassung dieser Schlußworte, als die eben bereits angedeutete, wonach sie ein ermunternder Zuruf des Bräutigams an die beim Mahle zurückbleibenden Festgäste sind, erscheint unpassend und gezwungen. Also z. B. diejenige Ewalds: Sulamith schildere mit diesen Worten, in welcher Weise ihr ferner Geliebter, wenn sie bei ihm wäre und Hochzeit mit ihm feierte, auch seiner Freunde gedenken würde; die schon oben (S. 51) gerügte burlesk abenteuerliche von Böttcher; aber auch diejenige Eichhorns, Magnus', Hitzigs: die Worte bildeten eine Mahnung des Dichters an die beiden Liebenden, ihrer Liebe doch zu genießen und davon trunken zu werden; sowie die ähnlichen Ansichten Anderer, wonach entweder Salomo die Geliebte (Umbr., Hengstenb., Hahn) oder aber diese ihn (Weißb.) zum Liebesgenusse aufmuntere. Die diesen letzteren Fassungen zu Grunde liegende Uebersetzung des דּוֹדִים mit „Liebe", als wäre es Objekt zu וְשִׁכְרוּ („berauscht euch in Liebe") ist unhaltbar, da das plene geschriebene דּוֹדִים Plur. von דּוֹד „Geliebter" ist (vgl. zu Kap. 1, 2), die Stelle Spr. 7, 18 also (wo das defective דֹּדִים „Liebkosungen" steht) für die unsrige nicht maßgebend sein kann. Das Richtige haben im Wesentlichen schon Sept., Vulg., Luther, Döpke, Vaih., Del., welcher Letztere die gute motivirende Bemerkung hinzufügt: „Denn ein jeder (der Gäste) soll an seinem Theile die Wonne dieses Tages schmecken."

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Daß mit unserem Akt, namentlich mit dem Schlusse desselben die Handlung des Hohenliedes ihren Mittel- und Höhepunkt erreicht, kann bei unbefangener Auffassung des Ganzen keinen Zweifel leiden. „Die Braut ist nun als Neuvermählte in den Armen ihres Gemahls und Königs. Ihre feurige wechselseitige Liebe ist das wonnige Schauspiel einer Festversammlung, die durch Freundschaft und Liebe dem Könige verbunden ist. Ueberall Hochzeitsstimmung, Genuß und Mitgenuß liebender Theilnahme. Auf dem Gipfel des Geheimnisses der Liebe angelangt und auch da mit heiliger Reinheit sich bewegend, verhallt hier das Lied in dem Jubel der Gäste" (Del., S. 115).

2. Der allegorischen Deutung bleibt die Erkenntniß dieser centralen und hervorragenden Bedeutung des Abschnittes nothwendig verschlossen, weil sie den organischen Fortschritt der Handlung überhaupt verkennt und die Vereinigung der beiden Liebenden schon viel früher (vgl. oben S. 36) zu einer völligen, keines Wachsthums mehr fähigen noch bedürftigen, werden läßt. Diese unio mystica, diese völlige Vereinigung Christi mit seiner Kirche oder auch mit der einzelnen Seele, findet sie daher nicht erst am Schlusse, sondern bereits gleich zu Anfang unseres Aktes in dem „Bette Salomo's" Kap. 3, 7 angedeutet, worunter zwar manche Alle-

goriker allerlei Anderes verstanden wissen wollen (z. B. Ibn Esra das Land Israel; das Targ. und neuerdings wieder Jo. Lange den Tempel; Sanctius das Gebet; Theodoret die Heilige Schrift; Aponius das Kreuz Christi, und Osiander sogar die freie Religionsübung!), die Meisten indessen *die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo auf dem Höhepunkte ihrer Vollendung* dargestellt finden, sei es nun, daß ihre spezielle Erklärung auf Christum selbst laute (Ambros.), sei es, daß sie das Herz des gläubigen Christen nach Eph. 3, 17 (Coccej. 2c.), oder den freien Zugang der Gläubigen zum Throne der Gnade im Diesseits und Jenseits (Joh. Mark), oder „die streitende Kirche auf Erden, in welcher dem Herrn viele Kinder geboren werden" (Starke, nach vielen Aelteren, wie Greg. M., Cassiodor, Beda, Calov, Heunisch 2c.), oder „die innige Verbindung zwischen dem himmlischen Salomo und der Kirche" (Hengst.), oder das „von Salomo verwaltete Königthum, sofern dasselbe seine Macht nach außen wendet" (Hahn), als das dadurch Symbolisirte betrachtet. Bei der „*Sänfte*" oder dem Prachtbette (אפריון, Kap. 3, 9) kehrt dieselbe Zerfahrenheit der Deutungen bei vorwaltender Neigung zur Bezugnahme auf die unio mystica wieder. Denn außer dem Allerheiligsten des Tempels (Targ.), oder dem göttlichen Wort (Mercer.), oder der *Kirche* (Zeltn.), oder der menschlichen Natur Christi (Ambros., Athanas., Greg., Beda, Anselm, Jo. Lange) ist es besonders das Werk der Erlösung mit den von ihm ausgehenden Gnadenwirkungen (Sanctius; ähnlich Coccejus, Groenewegen, Starke 2c.), oder nach Hengstenbergs Ausdruck: „die Herrlichkeit der Veranstaltungen, wodurch der himmlische Salomo die Heidenvölker seinem Reiche zuführt", was man durch dieses Bild der Sänfte angedeutet findet. Nicht anders steht es mit Kap. 3, 11, wo der „*Tag der Hochzeit*" Salomo's nach Starke dreierlei bedeuten soll: 1) den Tag des Heils, da ein Sünder der bekehrenden Gnade Raum gibt und mit Christo durch den Glauben vereinigt wird; 2) den Tag der Auferstehung der Gerechten, wann sie Christus der Seligkeit der künftigen Welt theilhaftig machen wird; 3) die Zeit, wo das jüdische Volk, welches ihn lange genug verworfen, ihn im Glauben krönen und öffentlich als seinen Bräutigam bekennen wird — eine Deutung, mit der die meisten Aelteren und Neueren (auch Hengstenb., Hahn 2c.) im Wesentlichen übereinkommen, besonders sofern sie fast Alle unter der Mutter Salomo's die Kirche des A. B. oder das Volk Israel, unter der Krone aber, womit sie ihren Sohn schmückt, die Gesammtheit der dem Messias zur Zierde und Ehre gereichenden bekehrten Seelen (vgl. Phil. 4, 1; 1 Theff. 2, 19 2c.) verstehen*). — Diese Praxis, in jeden einzelnen Zug alles Mögliche hineinzulegen und so zu einer überreichlich strotzenden Vieldeutigkeit zu gelangen, befolgen die Allegoristen natürlich auch bei den entzückten Schilderungen der Schönheit der Braut in Kap. 4, 1 ff. Da sollen die mit der Ziegenheerde verglichenen *Haare* Sulamiths entweder die Gesammtheit der Gläubigen bedeuten, oder die schwachen und verachteten Glieder der Kirche, oder umgekehrt die nach höherer Vollkommenheit strebenden, die Prälaten oder Kirche, die gleich Ziegen ein scharfes Auge haben, ihr Futter auf den Höhen suchen, Grünes essen und wiederkäuen, dabei gespaltene Klauen und Hörner zur Bekämpfung der Ketzer besitzen! Die *Zähne* der Geliebten sollen ebenfalls schriftzerbeißende Prälaten oder ketzerbekämpfende Lehrer sein; die *Lippen* entweder die Prediger des göttlichen Wortes, oder die Glaubensbekenntnisse der Kirche; der *Hals* die Heilige Schrift oder die Standhaftigkeit und getroste Hoffnung der Gläubigen; die mit Rehzwillingen verglichenen *Brüste* entweder Gesetz und Evangelium, oder Altes und Neues Testament, oder Judenthum und Heidenthum, oder die morgenländische und abendländische Kirche, oder Taufe und Abendmahl als die beiden Sakramente der Kirche! Der *Verschluß des Gartens*, Kap. 4, 12 ff. soll den starken Schutz bezeichnen, womit Gott seine Kirche gleich einer feurigen Mauer umgibt; seine *Versiegelung* aber die gnadenvoll erleuchtende und bewahrende Einwirkung des Heil. Geistes auf die Kirche, nach Eph. 4, 30. Auch das Wehen des *Nord- und Südwindes* Kap. 4, 16 soll auf den Hl. Geist mit seinen verschiedenartigen Gnadenwirkungen, der reinigenden, erquickenden, tröstenden, fruchtbarmachenden 2c. bedeuten; und das „*Kommen des Bräutigams in seinen Garten*" (Kap. 5, 1) soll nach den Chronotakten den Anbruch irgendwelcher neuen Epoche der Kirchengeschichte (z. B. nach Coccejus der nächsten Zeit nach Constantin d. Gr.; nach Heunisch des vorreformatorischen Zeitalters vom großen Schisma [1378] an; nach Corn. a Lapide der Zeit des beginnenden Greisenalters der Kirche, 2c.), nach den Meisten aber die „besonderen Zeiten" bezeichnen, wo Christus mit seinen himmlischen Gnadengütern in die Herzen der Gläubigen einzieht (Offenb. 3, 20; Joh. 14, 23), oder auch den dreifachen Advent des Heilandes: 1) den in Knechtsgestalt bei Gründung der Kirche; 2) den unsichtbaren im Heil. Geist zu jedem Einzelnen der Seinen; 3) den eschatologischen beim Gericht und der Vollendung. Vergl. überhaupt die zahlreichen älteren Deutungen dieser Art, wie sie Starke zu unserem Abschnitte mittheilt; auch Wilkens, Fray Luis de Leon, S. 207, 215, und Dursch, Symbolik der christlichen Religion, Bd. II (Tübing. 1859), passim.

3. Gegen dergleichen Maßlosigkeiten und spielende Willkürlichkeiten vermag nur diejenige zeitgeschichtliche Exegese Schutz zu gewähren, die auf Grund des unbefangen ermittelten Wortsinnes zwar eine Aufzeigung der stattfindenden Beziehungen der Handlung auf die Geheimnisse der Offenbarung und Erlösung, also eine Anwendung des Inhalts auf die Verhältnisse des geistlichen Lebens versucht, sich aber jeglichen Suchens und Haschens nach unmittelbar geistlicher und erbaulicher Deutung der einzelnen Stellen oder gar der einzelnen Worte mit keuscher Gewissenhaftigkeit enthält. Einer solchen Exegese erscheinen wesentlich zwei Momente in dem durch unseren Akt geschilderten Fortschritte der Handlung von hervor-

*) Neben dieser vorherrschenden Hauptform der geistlichen Deutung von Kap. 3, 11 gehen freilich noch verschiedene andere von noch spielenderer Art her, namentlich bei älteren Exegeten, von welchen z. B. Beda und Anselm den Hochzeitstag auf Christi Empfängniß und Geburt; Honorius v. Autun und Bernhard denselben auf Tod und Auferstehung des Herrn deuten (wobei dann die „Krone" natürlich entweder zur Dornenkrone oder zur Ehrenkrone der Auferstehung und Erhöhung wird), während chronotaktische Erklärer, wie Reinhard, Heunisch 2c. beim Hochzeitstage an die Epoche Constantins d. Gr. oder der massenhaften Bekehrung der Heiden durch die Kirche denken, und Katholiken, wie Cornelius a Lapide, Calmet die „Mutter" Salomo's auf die Jungfrau Maria deuten.

ragender Bedeutsamkeit: die der Braut widerfahrende Erhebung aus niederem Stande zu königlicher Würde und Herrlichkeit; ihre wunderbare Schönheit als Grund zu dieser Erhebung; und ihr keuscher, demuthvoller Sinn, der sie einzig nur ihrem Freunde anzugehören und zu leben treibt.

a. Das schlichte Landmädchen aus dem Stamme Isaschar wird zur Königin von ganz Israel erhoben, in Salomo's eigenem Prachtbette unter glänzender militärischer Bedeckung eingeholt, von Jerusalems Frauen mit Stolz und Bewunderung willkommen geheißen, von Salomo, dem ruhmstrahlendsten Fürsten seiner Zeit, zur Hochzeitsfeier in seine prächtige Königsburg auf Zion gebracht. Hier erklärt er ihr voll Entzückens, daß er sie über Alles liebe und bewundere, daß sie ihn ganz gewonnen und hingenommen habe, so daß sein Herz nur noch ihr gehöre, daß sie ihre niedere Umgebung und ländliche Heimat für immer mit seinem königlichen Palaste und dessen reichen Genüssen und glänzenden Freuden vertauschen solle (s. bes. Kap. 4, V. 8. 9). — So hat auch Christus, der da mehr ist denn Salomo, der ein König ist aller Könige und ein Herr aller Herren, seine Gemeinde aus Elend und Niedrigkeit zur Genossin seiner göttlichen Herrlichkeit erhoben, hat die Verachtete und Verlassene zu seiner „Schwester Braut", zur Miterbin seiner ewigen Himmelsglorie gemacht, hat sie aufgenommen in sein Reich, in das Haus des himmlischen Vaters, und ihr hier eine Stätte bereitet, die sie nimmer mit ihrem einstigen Aufenthalte in der Ferne und Fremde, in der Wüste des sündigen Erdenlebens wird vertauschen wollen. Denn gerade darin besteht die unendlich viel höhere Erhebung, die der Gemeinde des Herrn, verglichen mit Sulamith, widerfahren ist und die noch täglich jeder einzelnen bußfertig-gläubigen Seele in ihr widerfährt, daß jene Hirtenjungfrau aus Nordpalästina sich mit gutem Grunde aus Salomo's Königspalaste nach ihrer Armuth zurücksehnen konnte, daß ihr Wunsch nach Rückkehr aus der Schwüle des Hoflebens in die frische und kühle Bergluft ihrer Heimat ein nur allzuwohl gerechtfertigter war, während die aus dem Elende des sündigen Weltlebens in die beseligende Gnadengemeinschaft des Herrn versetzte Seele keinerlei Anlaß noch Recht zur Unzufriedenheit mit dieser ihrer neuen Heimat hat, vielmehr eitel Freude, Wonne und unvergängliche Herrlichkeit für ihren vorherigen Zustand unseliger Knechtschaft und Finsterniß eintauscht.

b. Die Ursache zu Sulamiths Erhebung zur Königin ihres Volks bildete ihre wunderbare Schönheit, die den König in solches Entzücken versetzt, daß er sie bis in's Einzelnste hinein zergliedert, um das Herrlichste, was die Natur seines Reiches darbietet, zur Schilderung ihrer Reize herbeiziehen zu können; ja, daß er schon einen einzigen Blick ihrer Augen, Ein Kettchen ihres Halsschmucks als mit der Kraft, ihn vollständig an sie zu fesseln, begabt darstellt. So ist es auch die der Menschennatur ursprünglich eigene, durch die Sünde zwar verdunkelte, aber nicht völlig und für immer zerstörte Schönheit und gottbildliche Würde, welche den Herrn auf unsere Erde herabgezogen und zu unserem Erlöser, zum königlichen Bräutigam und liebenden Eheherrn seiner Gemeinde gemacht hat. Aber anders als der irdische Salomo mußte sein himmlisches Gegenbild die theilweise zerrüttete und häßlich entstellte Schönheit seiner Geliebten wiederherstellen, bevor er sie auf den Thron seiner Gemeinschaft zu erheben vermochte, mußte zum Zwecke solcher Wiederherstellung die schwersten Leiden über sich ergehen lassen, mußte die arme Gefangene um das Lösegeld seines eigenen kostbaren Blutes vom Fürsten dieser Welt loskaufen, mußte die theuer Erkaufte auch nachmals noch unter vielen Mühen und Sorgen auf dem Wege der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu erhalten und vor Rückfall in den Schmutz der Sünde zu bewahren suchen. Zu wahrhaft reiner und ungetrübter Freude an seiner Braut vermag der himmlische Salomo überhaupt während des diesseitigen Weltlaufs nie zu gelangen. Er hat allzuviel damit zu thun, sie immer wieder auf's neue zu reinigen durch das Wasserbad im Wort, um sie ihm selbst heilig und unsträflich darzustellen, ohne Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen (Eph. 5, 26. 27). Einen Preis ihrer Schönheit, gleich dem von Sulamiths Gemahl gesungenen, der da gipfelte in dem Lobspruch: „Ganz schön bist du, meine Freundin, und kein Fehl ist an dir!" (Kap. 4, 7), kann der himmlische Seelenbräutigam seiner Gemeinde weder im Ganzen, noch ihren einzelnen Gliedern singen. Er hat vielmehr nur allzu reichlichen Anlaß, zu ihr in dem Tone zu reden, wie ihn das 16. Kapitel des Propheten Ezechiel anstimmt. Er muß ihr nur allzuoft nicht nur das Elend ihrer Geburt und den Jammer der ersten Tage ihrer Kindheit, sondern auch gröbliche Untreue und arge Befleckung des Fleisches und Geistes vorhalten, deren sie sich nachmals, als seine Auserkorene und Geliebte, schuldig gemacht hat. Er muß ebendeshalb ihren Eintritt in den vollen Genuß seiner seligen Gemeinschaft und seiner himmlischen Güter umsomehr anstehen lassen bis in's Jenseits, da sie vorerst auch einer anderen Tugend noch in mehrfacher Hinsicht ermangelt, welche an ihrem heilsgeschichtlichen Vorbilde Sulamith vor allem gerühmt wird. Es ist dies

c. der keusche und demüthige Sinn, welchen die Geliebte des irdischen Salomo auch nach ihrer Erhebung zu königlicher Würde und Herrlichkeit zu bewahren weiß, jenes kindlich reine und gehorsame Herz, das sie ihrem Gemahle entgegenbringt und kraft dessen sie nur ihm angehören, und die köstlich duftenden Blüthen und lieblichen Früchte ihres Gartens lediglich ihm zum Genusse darbieten will. Auf Grund dieser herrlichsten aller Eigenschaften seiner Geliebten, dieser Krone ihrer Tugenden, feiert Salomo noch am Tage der Hochzeit seine völlige Vereinigung mit ihr, thut sich ihm noch am Abende seines Freudentages der verschlossene Garten, die verriegelte und versiegelte Quelle auf, um ihn auf's lieblichste zu laben und zu erquicken. — Die Kirche, als die Braut des Herrn, bleibt bloße Braut, so lange sie hienieden zu leiden und zu streiten hat, und zwar dies eben deshalb, weil sie nicht in dem Maße verschlossener Garten und versiegelter Quell zu bleiben weiß, wie dies von ihrem alttestamentlichen Vorbilde gerühmt werden konnte, weil sie vielmehr den verführenden und verunreinigenden Mächten der Welt und der Sünde nur allzuvielfach Zutritt zum Heiligthum ihrer Jungfrauschaft und entweihenden Einfluß auf den Tempel ihres Herzens verstattet. Erst am Ende der Tage wird ihre völlige Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam vollzogen werden, dann wenn sie ausgelitten und gestritten hat und durch die endliche sichtbare Wiederkunft ihres Geliebten das „große Geheimniß" in Erfüllung geht, wovon Paulus Eph. 5, 32 schreibt. Bis dahin sind es nur einzelne Seelen in ihrer Mitte, jene dem

Herrn allein wahrhaft bekannte Schaar seiner Getreuen und Auserwählten (2 Tim. 2, 19; Röm. 8, 28 ff.), die er zur seligen Höhe der innigsten Vereinigung mit sich erhebt und durch Ausgießung seiner Liebe in ihre Herzen der Fülle seiner himmlischen Gnadengüter theilhaftig macht. Es ist dies jene unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, die als das wahre Salz der Erde und Licht der Welt die eigentliche Seele der Christenheit, die rechte Verwirklichung der Idee der Kirche bildet; die als die wahre Braut des Lammes Tag für Tag aus sehnsuchtsvollem Herzen in das Flehen des Geistes einstimmt: „Komm, Herr Jesu!" (Offenb. 22, 17); die als Gesammtheit jener klugen Jungfrauen (Matth. 25, 10) mit umgürteten Lenden und brennenden Lampen (Luk. 12, 35) harret und wacht, bis da komme „der Heilige und Wahrhaftige mit dem Schlüssel Davids, der aufthut, und Niemand schließt zu, der zuschließt, und Niemand thut auf" (Offenb. 3, 7); die eben darum einst in herrlichster Wahrheit und mit nimmer endender Wonne die Erfüllung jener Sehnsucht erleben wird, die sie hienieden beten und seufzen hieß: „Ach komm, ach komm, o Sonne, Und führ' uns allzumal Zum ew'gen Licht und Wonne In deinen Freudensaal!"

Vierter Gesang.

Die wiedererwachte Sehnsucht Sulamiths nach ihrer Heimat.

Kap. 5, 2—8, 4.

Erster Auftritt:

Sulamith und Töchter Jerusalems.

(Kap. 5, 2—6, 3.)

Sulamith (einen Traum erzählend).

2\. Ich schlief, doch mein Herz wachte —
Horch! da klopft mein Geliebter:
„Thue mir auf, meine Schwester,
meine Freundin, meine Taube, meine Fromme;
denn das Haar ist mir voll Thau,
meine Locken voll Nachttropfen!" —
3\. „„Ich habe ausgezogen mein Kleid,
wie sollt' ich's wieder anziehen?
habe gewaschen meine Füße,
wie sollt' ich sie wieder beschmutzen?""—
4\. Da streckt' durch's Fenster her seine Hand mein Geliebter,
und mein Innerstes ward über ihn bewegt.
5\. Auf stand ich, zu öffnen meinem Geliebten,
und meine Hände troffen von Myrrhe
und meine Finger von fließender Myrrhe,
auf dem Griffe des Riegels.
6\. Auf that ich meinem Geliebten,
und mein Geliebter war umgewendet, davongegangen.
Meine Seele entschwand, da er redete;
ich suchte ihn und fand ihn nicht,
ich rief ihn, aber er antwortete mir nicht.
7\. Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehn;
sie schlugen mich, verwundeten mich,
nahmen mir weg mein Schleierkleid,
die Wächter der Mauern. —
8\. Ich beschwöre euch, ihr Töchrer Jerusalems,
findet ihr meinen Geliebten —
was sollt ihr ihm da sagen?
„daß ich krank bin vor Liebe!"

Töchter Jerusalems.

9\. Was ist dein Geliebter vor [irgendeinem] Geliebten,
du Schönste der Frauen?
Was ist dein Geliebter [irgendeinem] Geliebten,
daß du uns also beschwörest?

Sulamith.

10. Mein Geliebter ist weiß und roth,
auserkoren unter Zehntausenden.
11. Sein Haupt ist köstliches Feingold,
seine Locken sind Hügel an Hügel,
schwarz wie der Rabe.
12. Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen,
in Milch gebadet, in der Fülle sitzend.
13. Seine Wangen wie ein Beet von Würzkraut,
Anhöhen duftiger Pflanzen;
seine Lippen Lilien,
triefend von fließender Myrrhe.
14. Seine Hände goldene Walzen,
eingefaßt mit Türkisen;
sein Leib ein Bildwerk von Elfenbein,
eingehüllt in Sapphire.
15. Seine Schenkel Säulen weißen Marmors,
gegründet auf goldene Gestelle;
sein Anblick wie der Libanon,
auserlesen wie Cedern.
16. Sein Gaumen Süßigkeiten,
und sein ganzes Wesen Lieblichkeiten.
Das ist mein Geliebter und das mein Freund,
ihr Töchter Jerusalems.

Töchter Jerusalems.

VI. 1. Wohin ist dein Geliebter gegangen,
Du Schönste der Frauen?
wohin hat dein Gelieber sich gewendet,
daß wir ihn mit dir suchen?

Sulamith.

2. Mein Geliebter ging hinab in seinen Garten,
zu Beeten des Würzkrauts;
zu weiden in den Gärten
und Lilien zu sammeln.
3. Meines Geliebten bin ich, und mein Geliebter ist mein,
der unter den Lilien weidet.

Zweiter Auftritt:

Salomo zu den Vorigen.

(Kap. 6, 4—7, 6.)

Salomo.

4. Du bist schön, meine Freundin, wie Thirza,
lieblich wie Jerusalem, furchtbar wie Heerschaaren.
5. Wende deine Augen von mir ab,
sie, die mich bestürmen.
Dein Haar ist wie eine Heerde Ziegen,
die da lagern am Gilead.
6. Deine Zähne wie eine Heerde Lämmer,
die aufsteigen aus der Schwemme,
die alle zwillingsträchtig sind
und ein kinderberaubtes nicht darunter.
7. Wie ein Granatapfelschnitt deine Wange
hinter deinem Schleier hervor. —

8. Sechszig sind der Königinnen
und achtzig der Beifrauen
und Jungfrauen ohne Zahl.
9. Eine ist meine Taube, meine Fromme,
die Einzige ihrer Mutter,
die Erkorene ihrer Gebärerin.
Es sahen sie die Töchter und priesen sie glücklich,
Königinnen und Beifrauen, und priesen sie selig:
10. „Wer ist, die da hervorglänzt wie die Morgenröthe,
schön wie der Mond, lauter wie die Sonne,
furchtbar wie Heerschaaren?“ —

Sulamith.

11. In den Nußgarten ging ich hinab,
um zu sehen nach dem Gesträuche des Thalgrunds,
um zu sehen, ob aufgesproßt der Weinstock,
ob die Granaten blühen.
12. Ich wußte es nicht, daß mein Verlangen mich erhoben
zu Prachtwagen meines Volks, des edlen.

Töchter Jerusalems.

VII. 1. Kehr' zurück, kehr' zurück, o Sulamith,
kehre zurück, kehre zurück, daß wir dich schauen!

Sulamith.

Was schauet ihr an Sulamith?

Töchter Jerusalems.

Was gleich dem Reigen von Mahanaim.

Salomo.

2. Wie schön sind deine Schritte in den Schuhen, o Fürstentochter!
Die Rundungen deiner Hüften sind wie Schmuckketten,
bereitet von Künstlerhänden.
3. Dein Schooß ist ein wohlgerundetes Becken —
nicht müsse ihm mangeln der Mischwein!
Dein Leib ist ein Waizenhaufen,
umsteckt mit Lilien.
4. Deine Brüste sind zwei Rehlein,
Zwillinge einer Gazelle.
5. Dein Hals ist ein Thurm von Elfenbein;
deine Augen Teiche in Hesbon
am Thore der Volkreichen;
deine Nase wie der Libanonthurm,
der nach Damaskus hinschaut.
6. Dein Haupt auf dir wie der Karmel,
und dein herabwallend Haupthaar wie Purpur —
ein König gefesselt durch Locken!

Dritter Auftritt.

Salomo und Sulamith allein.

(Kap. 7, 7—8, 4.)

Salomo.

7. Wie bist du schön und wie lieblich,
o Liebe, unter den Wonnen!
8. Dieser dein Wuchs, er gleicht der Palme
und deine Brüste den Trauben.

9. Ich denke: ersteigen will ich die Palme,
will erfassen ihre Zweige,
und so sollen deine Brüste mir sein gleich Weintrauben,
und deiner Nase Hauch gleich Aepfeln,
10. und dein Gaumen gleich dem besten Wein,.....
Sulamith (ihn unterbrechend).
— der sanft hinuntergleitet meinem Geliebten,
der da beschleicht der Schlummernden Lippen!
11. Ich bin meines Geliebten
und nach mir sehnt er sich. — —
12. Wohlan, mein Geliebter, laß uns hinausziehn auf's Land,
laß uns übernachten in den Dörfern;
13. frühe aufbrechen nach den Weinbergen,
schauen, ob aufgesproßt der Weinstock,
ob sich geöffnet seine Blüthe,
ob die Granaten blühen....
dort will ich dir meine Minne hingeben!
14. Es geben die Liebesäpfel ihren Duft,
und über unseren Thüren sind allerlei edle Früchte,
heurige, auch fernige;
[die] hab' ich, mein Geliebter, dir aufbewahrt. —
VIII. 1. O, wärest du gleich einem Bruder mir,
der meiner Mutter Brüste gesogen!
Fänd' ich dich draußen, küßt' ich dich;
und doch würden sie mich nicht schmähen!
2. Ich würde dich führen, bringen in meiner Mutter Haus;
du würdest mich unterweisen;
ich würde dich tränken mit Würzwein,
mit dem Moste meiner Granate.
3. Seine Linke ist unter meinem Haupte,
und seine Rechte herzet mich. —
4. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
daß ihr nicht weckt und daß ihr nicht aufweckt
die Liebe, bis es ihr gefällt!

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Ort der Handlung dieses neuen Hauptabschnittes ist ohne Zweifel der nämliche wie im vorigen Akte. Der Dialog mit den Töchtern Jerusalems (5, 8. 9. 16; 6, 1—3; 7, 1); die Erwähnung der „Stadt" und der „Wächter ihrer Mauern" in der an jene frühere (3, 1—5) erinnernden neuen Traumerzählung (Kap. 5, 2—7); der „Garten" Salomo's, zu welchem derselbe laut 6, 2 hinabgegangen ist; endlich und vor Allem die Aufforderung an den Geliebten, mit hinaus „auf's Land" (7, 12) und in's Mutterhaus seiner Auserkorenen zu ziehen (8, 2) und ihr dort im Genusse einfacher ländlicher Freuden „wie ein Bruder, der ihrer Mutter Brüste gesogen", zu werden (8, 1): alles dies weist auf den Königspalast zu Jerusalem als Scene hin, und zwar wahrscheinlicher auf irgend ein Zimmer dieses Palastes, als etwa auf „angränzende Anlagen" oder gar auf die „königlichen Gärten", wie Delitzsch meint. Es kann sehr wohl der laut Scene 2 des vorigen Aktes als Hochzeit-Festsaal dienende Raum des Palastes auf Zion sein, in welchem die Handlung des gegenwärtigen Aktes spielt, und zwar die ganze Handlung; denn eine Veränderung der Scene ist nirgendwo indizirt, auch nicht zwischen Kap. 7, 1 u. 2, oder zwischen V. 6 u. 7 desselben Kapitels (gegen Del.). — Die Zeit der Handlung bestimmt sich durch das Charakteristische ihres Inhalts auf einige Tage oder Wochen später, als die in Akt 3 geschilderten Vermählungsfeierlichkeiten. Es sind nämlich seit denselben gewisse Trübungen und Störungen in dem anfänglich so reinen und seligen Liebesverhältnisse hervorgetreten, die sich wenigstens auf Seiten der Sulamith in mehrfachen Anzeichen der Beängstigung, ja der Betrübniß und Verstimmung kundgeben, ohne indessen etwaige Kränkung oder eigentliche Beleidigung durch ihren Gemahl zu verrathen. Der Traum, den sie Eingangs des Abschnittes ihren Gefährtinnen als jüngst gehabtes nächtliches Erlebniß erzählt, hebt genau so an und verläuft auch theilweise so, wie jener frühere; aber er endigt nicht heiter und freudig gleich jenem, sondern mit Weh und Schrecken. Die ihren Geliebten nächtlicherweile Suchende findet ihn nicht nur nicht: sie wird von den Wächtern geschlagen und beraubt! Ihre düstere Ahnung in Betreff der Untreue ihres Freundes, wie sie sich in jener Befürchtung ausdrückte: sie möchte ihre eben gewaschenen Füße

wieder beschmutzen (5, 3; s. z. d. St.), sie erweist sich als nur allzu richtig, und treibt sie daher angst- und kummervollen Herzens dem Geliebten, der sie wirklich auf einige Zeit verlassen hat, sagen zu lassen: „daß sie krank sei vor Liebe" — vor liebender Sorge nämlich um sein ihr theilweise abgewendetes und entfrembetes Herz (5, 8)! Sie drückt diese Sorge allerdings nicht in offener Klage aus, vermeidet es vielmehr im Folgenden geflissentlich, irgend etwas zum Nachtheil ihres Gatten vor den Ohren der Hoffrauen laut werden zu lassen (5, 10—16), entschuldigt sein Weggehen von ihr durch Aeußerung der harmlosen Annahme: er werde wohl hingegangen sein „zu weiden in den Gärten und Lilien zu sammeln" (6, 2), und legt blos in ihren letzten Ausruf eine von schmerzlicher Sehnsucht zeugende Anspielung auf die Art, wie sie ihres Geliebten zu sein und zu bleiben wünsche: so nämlich, daß derselbe, wie einst, ein „unter den Lilien weidender", ein unschuldiger, reiner und ländlich einfacher Geliebter sei und bleibe (6, 3)! — Als darauf Salomo selbst nach längerer Abwesenheit zu ihr zurückgekehrt ist, nehmen die Kundgebungen ihrer theilweisen Unzufriedenheit mit ihm eine etwas veränderte Gestalt an. Sie blickt ihm ernst und strenge an und veranlaßt ihn so dazu, in das Gemälde von ihrer Schönheit und Lieblichkeit, das er voll Entzückens abermals zu entwerfen beginnt (6, 4 ff; vgl. 4, 1 ff), auch einige Anspielungen auf ihre „Furchtbarkeit" (6, 4. 10), sowie auf die ihn „bestürmende" oder „erschreckende" Wirkung des Blicks ihrer Augen (6, 5 a) mit einfließen zu lassen. Die begeisterte Darlegung von dem ihr zukommenden Vorrang vor allen seinen Frauen und Jungfrauen, in welche diese Schilderung schließlich übergeht (6, 8—10), läßt sie völlig unbeachtet; ja sie beantwortet sie mit einer Beschreibung dessen, was sie einst als schlichtes Landmädchen in glücklicheren Verhältnissen und angenehmerer Umgebung gethan und getrieben (6, 11), und gibt im Anschlusse hieran deutlich genug zu verstehen, daß die in Folge ihrer Liebe ihr zu Theil gewordene Erhebung „zu den Prachtwagen ihres Volks, des edlen", d. h. auf die höchste Rangstufe innerhalb der Edlen ihres Volkes, doch auch eine schmerzliche Enttäuschung für sie mit sich gebracht habe (6, 12). Sie will sogar entweichen aus dem ihr ärgerlich gewordenen Kreise der üppigen Hoffrauen, und nicht sowohl diese sind es, die sie durch ihre dringenden Bitten und Vorstellungen zur Umkehr und zum Bleiben vermögen (7, 1) als vielmehr einzig und allein ihre unbesiegbare Liebe zu Salomo, den sie endlich doch von seiner verderblichen Umgebung loszumachen und ganz für sich und für die reineren Freuden ihrer heimischen Lebensweise zu gewinnen hofft. — Die neuen überschwänglichen Lobpreisungen ihrer Reize, in welchen sich der Geliebte hierauf ergeht (7, 2 ff.), hört sie schweigend mit an; weil sie, an einer Stelle wenigstens, einen gegen die Regeln keuscher Sitte verstoßenden Ton anschlagen (7, 4), würdigt sie sie keiner Antwort. Erst nachdem die übrigen Frauen sie mit dem König allein gelassen, wagt sie es, demselben ihr Herz zu erschließen und der inzwischen auf das stärkste erwachten Sehnsucht nach Rückkehr in ihre Heimat und nach Umwandlung ihres Geliebten aus einem üppigen Sündendiener in ein harmloses Naturkind von ihrer Art einen deutlichen Ausdruck zu geben. Sie thut dies, indem sie die kosende Rede des Gatten gerade da, wo sie am dringendsten und zärtlichsten geworden, unterbricht (7, 10) und, eingehend auf den von ihm angeschlagenen Ton, mit außerordentlicher Feinheit und Zartheit ihn zuerst gleichsam entwaffnet und fesselt (7, 10. 11), um dann ihr Anliegen mit so überwältigender Kraft und Dringlichkeit vorzubringen, daß ihm keinerlei Widerrede möglich bleibt und er wie auf Sturmesflügeln von ihrer über die Lockungen und Anfechtungen seines Hofes triumphirenden reinen Liebe mit fortgerissen wird (7, 12 ff.). Ein Wort ausdrücklicher Einwilligung in ihre Bitte braucht er gar nicht zu sprechen; sie hat ihn ja ganz und gar in ihrer Gewalt, und wie er sich selbst eben erst „einen König, gefesselt durch ihre Locken" genannt hat (7, 6), so weist sie nur kurz darauf hin, wie sein ganzes Sehnen nach ihr stehe (7, 11 b), wie „seine Linke unter ihrem Haupte sei, seine Rechte aber sie herze" (8, 3), um dann mit jenem früher schon zweimal gethanen Ausrufe an die Töchter Jerusalems, der diesmal die Bedeutung eines Abschiedswortes hat (8, 4), am Arme ihres Geliebten die Scene zu verlassen.

2. Die hier gegebene Skizze vom inneren Fortschritte der Handlung während unseres Aktes weicht in mehreren nicht unwichtigen Punkten von der Auffassung der neueren Ausleger ab, scheint uns aber der Darstellung und Tendenz des Dichters einzig und allein zu entsprechen. Von der ihr vorzugsweise nahe kommenden Auffassung von Delitzsch unterscheidet sie sich hauptsächlich dadurch, daß sie die auch von diesem Gelehrten statuirten „kleinen Störungen" und Bekümmernisse im Zusammenleben der beiden Neuvermählten ernster und realer auffaßt, sie namentlich nicht blos auf den tragischen Inhalt jener Traumerzählung (5, 2—7) einschränkt, und die Unzufriedenheit der keuschen Gattin mit dem wollüstigen Treiben des Königs und seines Hofstaats als die eigentliche Hauptursache des getrübten Horizonts ihres ehelichen Verhältnisses gehörig hervortreten läßt. Auch hält unsre Auffassung die von Del. mit mehreren Neueren getheilte, aber durch nichts zu erweisende Annahme fern, als sei die in 7, 2 ff. enthaltene Schilderung der Reize Sulamiths durch einen „ländlichen Tanz" veranlaßt, welchen dieselbe vor ihm und den Hoffrauen aufführe — eine in jeder Hinsicht bedenkliche Ansicht, bei der sich der Charakter Sulamiths kaum frei von sittlichem Makel erhalten ließe (denn der fragliche Tanz, der „Reigen von Mahanaim", ließe sich kaum anders denn als unzüchtige pantomimische Aufführung denken) und von der es nur Ein Schritt wäre bis zur Meinung Renans, daß Salomo in jener Stelle die Reize einer Haremstänzerin schildere, oder bis zu der ähnlichen Hitzig's, daß der König hier „um eine Kebse girre". Endlich weicht unsere Auffassung auch bezüglich der Sceneneintheilung wenigstens in einem Punkte von der Delitzsch'schen ab, sofern sie den hinter 6, 9 statuirten Anbruch eines neuen Auftritts oder sogar Aktes verwirft (vgl. z. d. St., sowie schon Einl. §. 2, Anm. 2) und demnach das Ganze als Einen Akt mit drei Auftritten faßt, wovon der erste bis Kap. 6, 3; der zweite bis 7, 6; der dritte von da bis 8, 4 reicht. Gegen die Annahme eines Theilungspunktes hinter 7, 6 macht man zwar mehrfach geltend (s. z. B. Ew., Hitz., Weißb., aber auch Hengstenb.), daß die Stelle 7, 2—10 eine zusammenhängende Beschreibung der Schönheiten der Geliebten, anhebend mit ihren Füßen und schließend mit Nase und Gaumen, bilde. Aber mit dem allgemeineren Ausrufe 7, 7: „Wie bist du schön und wie lieblich, o Liebe, unter den Wonnen!" nimmt diese Schilderung offenbar einen ganz anderen

Charakter an, als vorher in V. 2—6, wo sie die einzelnen Glieder ganz ähnlich wie früher (4, 1—3 u. 6, 5—7), nur in umgekehrter Reihenfolge, aufzählte und gewisse Vergleiche mit ihnen anstellte. Und was Sulamith in engstem Anschluß an die zweite Schilderung (oder vielmehr so, daß sie dieselbe unterbricht und auf eigene Hand fortführt) zu dem Geliebten sagt (7, 10 ff.), ist von der Art, daß es kaum als in Gegenwart der vorher anwesenden „Töchter Jerusalems" gesprochen gedacht werden kann; weshalb die Delitzsch'sche Annahme, daß mit 7, 7 eine neue Scene beginne, in der That die Bezeichnung als „reine Willkür" nicht so ohne Weiteres verdient, welche Hitz. ihr ertheilen möchte. Die von Hitz., Böttch., Ren. und Hengstenb. befolgte Annahme, daß erst mit 7, 12 eine neue Scene anfange, ließe sich dann mit dem gleichen Rechte als willkürlich bezeichnen, ebenso wie noch so manche andere, von der unsrigen abweichende Theilungsweisen, z. B. die von Ewald, Döpke, Böttcher, Hitz., Hengstenb. rc. überhaupt den meisten Neueren befolgte, wonach mit 7, 2 ein neuer Auftritt anhebt, die von Vaih. u. A. (namentlich Aelteren), welche schon mit 7, 1 diesen neuen Auftritt eröffnet; die Ewald'sche Behauptung, daß 6, 10—7, 1 eine von Salomo citirte Wechselrede zwischen den Frauen seines Hofes und zwischen Sulamith sei u. s. w. Die Frage nach den Anfangs- und Endpunkten der Auftritte unsres Aktes erscheint übrigens insofern als nahezu müßig, als die Scene der Handlung, wie oben gezeigt, gar nicht wechselt, es sich also überhaupt nur 1) um ein Auftreten des vorher nicht dagewesenen Salomo bei 6, 4, und 2) um ein Abtreten oder Sichzurückziehen des Chores in der Gegend von 7, 6 oder 7, 11 handelt. Und dieses Sichzurückziehen des Chores ist ohnehin, wie das Epiphonem Kap. 8, 4 zeigt, wahrscheinlich nicht als völliges Unsichtbarwerden, sondern lediglich als ein Zurücktreten nach dem Hintergrunde zu denken, ähnlich wie gegen das Ende des 1. Aktes (s. oben, S. 37).

3. Erster Auftritt. a. Sulamiths Traumerzählung. Kap. 5, 2—8. — Ganz ebenso, wie das ähnliche Stück 3, 1—5, wird das vorliegende ein von Sulamith kurz zuvor geträumter Traum sein, den sie nun, als bedeutsam für ihres Herzens Stimmung, erzählt. Gegen die Meinung, daß es ein wirkliches äußeres Erlebniß sei, welches Sulamith erzähle (Döpke, Hahn, Weißb. rc.), spricht außer der Analogie jener früheren Stelle die Unbegreiflichkeit eines solchen Vorgangs in der Geschichte der Liebe Salomo's zu Sulamith. Denn das wirkliche Geschehen des in V. 2—5 Berichteten würde mit dem Dekorum gestritten haben; ein Geschlagen- und Geplündertwerden der Geliebten des Königs durch die städtischen Nachtwachen aber, wie es V. 7 berichtet, würde das Non plus ultra von historischer Unwahrscheinlichkeit bilden. Obendrein weisen nicht nur die richtig erklärten Eingangsworte: „Ich schlief, doch mein Herz wachte", sondern auch mehrere charakteristische Einzelheiten, wie V. 3 u. 6, auf das Traumhafte des erzählten Erlebnisses hin. — **Ich schlief, doch mein Herz wachte.** Wegen der unverkennbaren engen Beziehung dieser Worte auf das Folgende: „horch! da klopft mein Geliebter" kommt den beiden Partizipien יְשֵׁנָה und עֵר die Bedeutung von Imperfekta zu. Richtig Hitz.: „Der Zusammenhang stempelt die beiden Partiz. so gut wie דּוֹפֵק zum Ausdrucke relativer Vergangenheit (vgl. Jer. 38, 26; 2 Mos. 5, 8); und diese 1. Vershälfte ist also = בַּחֲלֹמִי 1 Mos. 41, 17". Derselbe vergleicht zu dem Gedanken, daß beim Traume die übrige Person schlafe, das Herz oder der Geist aber wache, treffend die Stelle Cic. de divin. I, 30: „jacet corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus"; eine Parallele, gegen deren Zulässigkeit die Einwendungen Weißbachs (S. 211) nichts verfangen. Vgl. F. Splittgerber, Schlaf und Tod, nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen des Seelenlebens (Halle 1866), S. 37 ff., bes. S. 43: „Die Seele ist während des Schlafes noch im Leibe, wenn auch loser von demselben als im Wachen; sie befindet sich im Zustande innerer Sammlung und Concentration, um nachher desto kräftiger wieder einzugreifen in den Gang der Dinge, welcher sie in ihrem besonderen Lebenskreise umgibt"; und S. 63: „...Die Seele sinkt im Schlafe herab bis auf ihren innersten Lebensherd und verliert sich dort in das potentielle Selbstbewußtsein, welches den eigentlichen Kern unseres Geistes bildet; — — während sie sich im Traume auf eine verhältnißmäßig höher gelegene, gleichsam schon dämmernde Region des Bewußtseins erhebt, eine Region, die der Oberfläche des äußeren Lebens und dem sich darauf bewegenden Tagesbewußtsein schon um ein Bedeutendes näher steht und deren Gebilde darum auch eindrucksvollere Spuren in unserem Gedächtniß zurücklassen, welche in das Wachen herüberreichen; daher Göschel nicht mit Unrecht bemerkt: Ist der Schlaf als Senkung (*καταφορά*), so ist der Traum als Hebung (*ἀναφορά*) vorzustellen". Aus dieser Darlegung erhellt übrigens auch, weshalb die Behauptung von Grot. und Döpke: das אני ישנה ולבי ער solle einen Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen, einen Halbschlaf bezeichnen, überflüssig ist; eine Meinung, die ohnehin auch den Wortlaut gegen sich hat; denn „ich schlief" ist doch nicht s. v. a. „ich schlief halb". Das Herz steht hier in seiner solennen alttest. Bedeutung, als Centrum und organische Basis des gesammten Seelenlebens, nicht etwa blos als intellektueller Hauptfaktor der Seele, als Ort der Gedankenbildung, wie Hitzig will. Vgl. übrigens zu Spr. 2, 10 (Bd. XII, S. 42 dieses Bibelwerks). — **Horch, da klopft mein Geliebter.** Wörtl.: „Stimme meines Geliebten, welcher klopft" rc.; vgl. 2, 8. Dabei ist aber דּוֹפֵק nicht etwa Apposition zu דּוֹדִי, sondern Prädikat, und steht deshalb ohne Artikel (ähnlich 1 Mos. 3, 8). Richtig Hitz.: „קוֹל ist eben das Klopfen, und wird als קוֹל הוֹדָה erkannt wegen der begleitenden Worte." — **Thu' mir auf, meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Fromme.** Verglichen mit der ähnlichen Stelle 2, 8 ergibt diese vierfache liebkosende Anrede einen erheblichen Fortschritt im Liebesverhältniß der Beiden. Das dort neben „meine Freundin" stehende Prädikat „meine Schöne" fehlt diesmal ganz, und ist durch das vertraulichere „meine Schwester" ersetzt, welches seit Sulamiths Vermählung der gewöhnliche Schmeichelname geworden war, womit Salomo sie nannte (s. 4, 9. 10. 12; 5, 1). „Meine Taube" hatte er allerdings auch schon vor der Vermählung zu ihr gesagt (2, 14; vgl. dann wieder 6, 9); aber „meine Fromme" ist eine ganz neue Anrede (vgl. ebenfalls wieder 6, 9), die wohl erst aus der Zeit nach der Verheirathung stammte und womit Salomo wohl geflissentlich ihre Unschuld und Reinheit (תַּמָּה eig. „die

Reine, die Vollkommne, integra") bezeichnen wollte, im Gegensatze zu der nicht so frommen und reinen Gesinnung seiner übrigen Frauen. Denn gedankenlos, wie unser „mein Engel", dürfte er diese Anrede wohl schwerlich an sie gerichtet haben (gegen Döpke und Hitz.). — **Denn das Haar ist mir voll Thau, meine Locken voll Nachttropfen.** שֶׁ· vor רֹאשִׁי grundangebend, wie אֲשֶׁר Pred. 6, 12, oder wie כִּי Hohel. 2, 11. — Die Stärke des nächtlichen Thaufalles in Palästina bezeugt auch die bekannte Geschichte vom Felle Gideons: Richt. 6, 38; vgl. auch Ps. 110, 3; 2 Sam. 17, 12; Mich. 5, 6; Bar. 2, 25. Daß Sulamith ihren Geliebten von nächtlichem Thau triefend, und darum auch wohl frierend, an ihr Fenster kommen sieht, könnte vorauszusetzen scheinen, daß sie ihn als Hirten denke, der als ἀγραυλῶν (Luk. 2, 8) Nässe und Kälte auszustehen gehabt und deshalb seine Zuflucht zu ihrer Wohnung genommen habe. Aber zur Erklärung jener Vorstellung genügt schon die Annahme, daß die erste Hälfte ihres Traumes (V. 2—4) sie überhaupt in ihre heimischen Verhältnisse zurückversetze, oder m. a. W. daß sie, wie sonst wachend (s. 1, 7; 2, 16; 4, 6), so jetzt träumend ihren Geliebten ohne Weiteres aus der Sphäre des königlichen in die des Hirtenlebens versetze. Daß sie in der zweiten Hälfte des Traumes (V. 6. 7) ihn dann wieder als Stadtbewohner, und auch sich als in der Stadt nach ihm umherirrend und suchend denkt, ist ein Zug von feinster psychologischer Wahrheit, der an jener früheren Traumgeschichte K. 3, 1—4 sein Analogon hat. — V. 3. **Ich habe ausgezogen mein Kleid.** כֻּתָּנְתִּי, eig. „meinen Rock, mein Unterkleid". Sie denkt sich also hier ebenfalls in ihre früheren armen Verhältnisse zurück, wo sie für gewöhnlich nur einen χιτών trug (vgl. 2 Mos. 22, 25 f; 2 Sam. 13, 18; auch Mark. 6, 9), mithin in der Nacht, abgesehen von der wärmenden Decke oder dem Obergewande (שִׂמְלָה, 2 Mos. a. a. O., 1 Mos. 9, 23; 5 Mos. 22, 17), worunter sie schlief, im Uebrigen unbekleidet war. — **Habe gewaschen meine Füße; wie sollt' ich sie wieder beschmutzen?** Auch dies wieder ein auf ihre einstige ländlich-ärmliche Lebensweise zurückweisender Zug. Sie trug früher die Schuhe noch nicht, die sie seit ihrer Erhebung zur Edeltochter (nach 7, 2) tragen mußte, ging vielmehr im Hause und dessen nächster Umgebung in der Regel barfuß (abgesehen von weiteren Gängen in's Feld, wo sie Sandalen getragen haben wird; vgl. Am. 2, 6; 8, 6; 5 Mos. 29, 4; Jos. 9, 5). Daher die vor dem Schlafengehen gebadeten Füße in der Hausflur leicht wieder hätten schmutzig werden können. Das Schmutzigwerden der Füße ist aber, wie auf religiös-ethischem Gebiete Sinnbild der sittlichen Befleckung durch die leichteren Vergehungen des Alltagslebens (Joh. 3, 10), so in der Bildersprache der Träume bekanntes Symbol der vom Gewissen gerügten und mit Scham empfundenen ethischen Verunreinigung; vgl. Schubert, Symbolik des Traums 3. Aufl., S. 13; Splittgerber, a. a. O., S. 128 ff.[1]) Es ist also das Hinausgehen zu ihrem Geliebten, dieses Symbol des engeren und andauernden Verkehres mit ihm, wovon Sulamith Beschmutzung ihrer Füße befürchten muß. Daher die Schwierigkeiten, seiner Bitte zu willfahren, die sie macht, und der kalte, fast gleichgültige, wenn auch nicht gerade „schnöde" (Del.) Ton ihrer Antwort. — Die verlängerte Form אֵיכָכָה st. אֵיךְ oder אֵיכָה dient übrigens zur nachdrücklichen Verstärkung der Frage, wie unser: „Wie könnte ich...? Wie kannst du mir zumuthen?" — V. 4. **Da streckt durch's Fenster her seine Hand mein Geliebter.** מִן־הַחוֹר eig. „vom Loche her", d. h. durch das Gitterfenster (denn an ein solches wird nach K. 2, 9 sicherlich auch hier zu denken sein, nicht an eine bloße Mauerspalte, wie Hitz. will), und von da aus nach mir hin. Diese Gebärde des Hereinstreckens (שָׁלַח) der Hand wird weder die Absicht, durch's Fenster einzusteigen (Hitz.), noch den Wunsch, mittelst gewaltsamer Durchbrechung eines Loches durch die Wand sich den Zugang zu bahnen (Hengstenberg, nach Ezech. 8, 7. 8), bedeuten, sondern vielmehr Ausdruck der dringenden Bitte um Einlaß sein sollen. Die gewöhnliche Gebärde des Bittenden ist allerdings das פָּרַשׂ כַּפָּיו (2 Mos. 9, 29. 31 ꝛc.). Aber dies war im vorliegenden Falle wegen der Kleinheit des Fensters und der Dunkelheit der Nacht unausführbar und würde überdies gegenüber der Geliebten unpassend gewesen sein, da es sonst immer nur als Gebetssitte erscheint. Daher mußte der Einlaß Begehrende hier eine Gebärde wählen, die zugleich Sehnsucht nach Vereinigung mit der Geliebten ausdrückte (vgl. Del. und Weißb. z. d. St.). — **Und mein Innerstes ward über ihn bewegt;** eigentl. „meine Eingeweide tobten, dröhnten über ihn" — was nach Jer. 31, 20; Jes. 16, 11; 63, 15 s. v. a. „ich empfand schmerzliches Mitleiden um ihn." Dies natürlich deshalb, weil sie ihn draußen, in der Nässe und Kälte stehen gelassen hat. Bei der Lesart עָלַי (so die s. g. Erfurter Handschr., s. de Rossi z. d. St.) würde statt Mitleid eher Reue die ausgedrückte Empfindung sein: „und mein Innerstes ward über mir (d. h. in mir, oder auch wegen meiner, über mich — vgl. Hitz. und Ew. z. d. St.) bewegt". Aber diese ohnehin schlechter beglaubigte Lesart scheint erst aus Ps. 42, 6. 12 in den Text gekommen zu sein und deshalb keine Berücksichtigung zu verdienen. — V. 5. **Auf stand ich, zu öffnen meinem Geliebten.** אֲנִי hinter קַמְתִּי steht ohne besondern Nachdruck, gemäß der breiteren Sprachweise des Volks; vgl. unser: „aufstehn that ich" ꝛc. So gewiß richtig Hitz., während Weißb. mit der Behauptung: durch dieses אֲנִי wolle Sulamith sich „als ganze Person ihren einzelnen Theilen gegenüber" betonen, ohne Zweifel weit von der Wahrheit abirrt. — **Und meine Hände troffen von Myrrhe, und meine Finger von fließender Myrrhe, auf dem Griffe des Riegels.** Das heißt: als meine Hände den Griff des Riegels (den Handgriff des Schlosses an der Hausthür) berührten, um ihn zurückzuschieben und zu öffnen, da troffen sie ꝛc. Das עַל כַּפּוֹת הַמַּנְעוּל, dessen Aechtheit Meier ohne allen Grund verdächtigt, zeigt also deutlich, daß das Triefen von Myrrhe nicht etwa von einer von Sulamith

---

1) Hieher gehört namentlich der bekannte Traum des Knaben Ansgar zu Corbie von dem breiten Moraste, der ihn zu seiner Mutter und anderen frommen Frauen, die er in Begleitung der heil. Jungfrau auf anmuthigem Wege erblickte, hinüberzukommen verhinderte. Vgl. A. Tappehorn, Leben des heil. Ansgar, Apostels von Dänemark ꝛc., Münst. 1863, S. 69 f; Rimbert, Vita S. Ansgarii, c. 2, in Perz, Monum. ermaniae T. II, p. 690.

selbst beim Aufstehen und Ankleiden vorgenommenen Salbung herrührte (wie Magn. und Weißb. meinen), sondern daher, daß der Geliebte mit reichlich gesalbten Händen die Thüre von außen angefaßt, und so die fließende Myrrhensalbe auch dem inwendigen Riegel mitgetheilt hatte. Diese Mittheilung konnte entweder so erfolgt sein, daß die Salbe vom äußeren Schlosse aus durch's Schlüsselloch nach innen floß (Hitz.), oder so, daß die durch die Luke oberhalb der Thür sich hereinstreckende Hand des Geliebten einige Tropfen Myrrhe auf das gerade darunter befindliche innere Schloß herabträufeln machte (Del.). Eine allzu genaue Erklärung des Phänomens erscheint bei dem traumartig unbestimmten Charakter der ganzen Erzählung unzulässig. Keinenfalls ist aber wohl (mit Leff., Döpke, Ew., Vaih. ꝛc.) an ein absichtliches Salben des äußeren Thürschlosses durch den Geliebten zu denken, weil für diese im Bekränzen und Salben der Hausthür der Geliebten bestehende „stille Huldigung der Liebe“ sich zwar klassische Parallelen[1]), aber nicht solche aus dem orientalischen Alterthum beibringen lassen. — מוֹר עֹבֵר ist übrigens nicht „überfließende“, d. h. in reichlicher Fülle gespendete Myrrhe (Ew.), sondern die von selbst ausfließende oder thränende Myrrhe im Gegensatz zur harzartig festen, die *σμύρνα στακτή* im Gegensatze zur *σμ. πλαστή* (Theophr., Hist. plant. 9, 4); vgl. מָר דְּרוֹר 2 Mos. 30, 23, sowie schon oben zu 1, 13. — V. 6. **Auf that ich meinem Geliebten.** Vgl. zu 5, a. — **Und mein Geliebter war umgewendet, davongegangen.** חָמַק, verwandt mit חבק „umfassen“, ist wesentlich gleichbedeutend mit סבב „sich umwenden“; vgl. das Hithpa in der Bedeutung: „sich umdrehend abwenden“, Jerem. 31, 22, sowie das Substant. חַמּוּקִים „das Gedrechselte, Runde“, unten K. 7, 2. Zu dem „er hatte sich umgewendet“ tritt nun aber noch das Synon. עָבַר verstärkend hinzu, um das gänzliche Verschwinden auszudrücken. Richtig Symmachus: *ἀπονεύσας ἀπῆλθε*, und noch treffender Vulg. „at ille declinaverat atque transierat“; denn die plusquamperfektische Bedeutung der Verba ist durch den Context gefordert. — **Meine Seele entschwand, da er redete.** Das heißt schon vorher, als er durch das Fenster zu mir redete (V. 2. 4), ging mir der Athem aus, wollte mir die Seele schier entgehen (vgl. 1 Mos. 42, 28 יָצָא לֵב). Also eine nachträgliche Bemerkung, deren Hauptverbum aber doch nicht nothwendig als Plusquamperfektum gefaßt werden muß (gegen Döpke). Andere lesen statt בְּדַבְּרוֹ: בְּדָבְרוֹ, und fassen dies entweder nach dem Arabischen = בְּעָבְרוֹ „bei seinem Fortgehen, bei seinem Entweichen“ (Ew. ꝛc.), oder (unter Vergleichung von ar. dabra = אַחֲרֵי) im Sinne von „hinter ihm drein“ (Hitz.), womit die Umbreit'sche Zurückführung des בְּדַבְּרוֹ auf ein Verbum דִּבֵּר nachfolgen („ich ging hinaus ihm nachzufolgen“) in der Sache übereinkommt. Aber alle diese Auffassungen ermangeln, ebenso wie auch die Weißbach'sche, wonach בְּדָבְרוֹ „in Betreff seiner, seinethalben“ zu lesen wäre, der nöthigen sprachlichen Sicherheit. — **Ich suchte ihn und fand ihn nicht; ich rief ihn, aber er antwortete mir nicht.** Zur ersten dieser beiden Zeilen vgl. K. 3, 2 b; zu beiden zugleich: Spr. 1, 28; 8, 17. — V. 7. **Es fanden mich die Wächter** ꝛc. Vgl. 3, 3. Richtig Hitz: „Im früheren Traume geben die Wächter auf Frage keine Antwort; hier ungefragt thätliche.“ — **Nahmen mir weg mein Schleierkleid.** רְדִיד (von רדד ausbreiten, zerstreuen, dünn machen) ist nach Jes. 3, 23 ein feiner, leichter Ueberwurf von schleierartiger Beschaffenheit, wie ihn die vornehmen Frauen Jerusalems trugen; vgl. Targ. zu 1 Mos. 24, 65; 38, 14 wo רדידא das hebr. צָעִיף vertritt. Das נָשְׂאוּ מֵעָלַי bedeutet sicherlich nicht blos ein „Aufheben“ (Meier), sondern ein gewaltsames Abreißen und Fortnehmen des Gewandes; sonst fände zwischen dem vorhergehenden: „sie schlugen mich, verwundeten mich“, und zwischen diesem Ausdrucke nicht die Klimax statt, welche der Dichter offenbar beabsichtigt. — **Die Wächter der Mauern;** nicht Subjekt zu dem letztvorhergehenden Gliede (Weißb.), sondern Wiederholung des zu Anfang des Verses stehenden Hauptsubjekts. Die sich Beklagende kommt billig auf die Uebelthäter, die ihr solches Alles zugefügt, die bösen Wächter, zurück. — „Wächter der Mauern“, deren Funktionen wie hier, sich auf das Innere der Stadt beziehen, die also nicht zunächst für die äußeren Ringmauern derselben bestellt sind, kommen auch Jes. 62, 6 vor. — V. 8. **Ich beschwöre euch** ꝛc. Wegen dieses Ausdrucks, sowie wegen der maskulin. Anrede vgl. zu Kap. 2, 7. — **Was sollt ihr ihm da sagen?** So wohl richtig Ew., Heiligst., Del., Hengstenb. ꝛc.; denn wenn auch מה zuweilen einen lebhaft verneinenden oder verbietenden Sinn ausdrückt, also gleichbedeutend mit dem אם in 2, 7; 3, 5 stehen könnte, so ergibt doch die Uebersetzung: „sagt ihm ja nicht, daß ich krank sei vor Liebe“ (Weißb. u. A.) einen weniger natürlichen Sinn, als die obige, nach der Sulamith ihren Geliebten durch die Kunde von ihrer Liebeskrankheit zu baldiger Rückkehr zu bewegen sucht. Und zwar schließt sie den dahin lautenden Auftrag an die Töchter Jerusalems deshalb unmittelbar an ihre Traumerzählung an, weil auch diese schon ihre Sehnsucht nach dem Geliebten als eine fast krankhafte mehrfach bezeugt hatte (s. namentlich V. 4 b; V. 6. 7).

4. Fortsetzung. b. Sulamiths Schilderung ihres Geliebten. K. 5, 9—16. V. 9. **Was ist dein Geliebter vor** (irgend einem) **Geliebten, du Schönste der Frauen?** Diese Frage der Töchter Jerusalems, die das Vorhergehende in sinniger Weise mit der folgenden Schilderung der Schönheit des Geliebten zu verknüpfen dient, entspringt aus der durch V. 2—4 hinreichend nahe gelegten Annahme, daß Sulamiths Geliebter wohl ein Anderer sei als Salomo: eine Annahme, die den üppigen Hoffrauen unbedenklich erscheint, trotzdem daß sie wissen, daß Sulamith erst vor kurzem dem Könige ihre Hand als rechtmäßigem Gatten gereicht hat. Es ist also eine wirkliche Frage der Unkunde und Neugierde, die sie hier an Sulamith richten, nicht etwa eine bloße Scheinfrage, welche dieselbe zur entzückten Lobpreisung des auch den Hoffrauen wohlbekannten und auch von ihnen geliebten Königs hätte veranlassen sollen (Del.), und ebensowenig etwa eine spöttische Frage (Döpke, Meier), oder eine tadelnde (Magn.), oder eine auch nur einen leisen Vorwurf involvirende (Hitz.) —

1) Namentlich Lucretius IV, 1171:
„At lacrimans exclusus amator limina saepe
Floribus et sertis operit, postesque superbos
Unguit amaracino, et foribus miser oscula figit.“
Vgl. auch Tibull, I, 2, 14; Athenä. ed. Casaubon. I, 669.

gegen welche letztern Meinungen das „du Schönste der Frauen" entschieden spricht. — מִדּוֹד, vor irgend Einem, der Geliebter ist, d. h. vorzüglicher als irgend ein Anderer. דּוֹד ist hier reines Begriffswort, und מִן das vergleichende, einen Vorzug vor Anderen ausdrückende, wie in 10 b. — V. 10. **Mein Geliebter ist weiß und roth, auserkoren unter Zehntausenden.** Diese allgemeine Aussage geht der speziellen Schilderung der Schönheiten des Geliebten vorher, welche dann auf 10 Punkte gebracht, V. 11—15 nachfolgt, und an deren Schlusse (V. 16) abermals ein allgemeinerer Lobspruch steht. — Die Tendenz der ganzen Beschreibung ist offenbar die, Salomo als Einen zu schildern, der vom Kopfe bis zu den Füßen ohne Fehl ist, ähnlich wie dies 2 Sam. 14, 25. 26 mit Absalom, seinem Bruder, geschieht. Passenderweise steht ein Lob der schönen Farbe oder des schönen Aussehens überhaupt an der Spitze der Schilderung. — צַח, eigentl. „blendend weiß", stärker als לָבָן; ein Ausdruck, der zwar auf einen Königssohn, aber schwerlich auf einen einfachen Hirtenjüngling vom Lande paßt. Denn dessen Gesicht wird (nach 1 Sam. 16, 12) wohl röthlich oder bräunlich, aber schwerlich glänzend weiß genannt werden können; und auf's Gesicht geht doch das Prädikat vor allem, wie die Vergleichung von V. 14 u. 15 lehrt! — Zum Weiß als der Grundfarbe tritt aber noch das frische Roth (אָדוֹם) der Wangen und übrigen Gesichtstheile hinzu, wie hier bei Salomo, so Klagel. 4, 7 in der an unsere Stelle erinnernden Schilderung der schönen Nasiräer Jerusalems. — „Auserkoren unter Zehntausenden", eigentl. „unter Zehntausend, unter einer Myriade" (רְבָבָה), d. h. eine unermeßliche Zahl an Schönheit übertreffend. Vgl. Ps. 91, 7, sowie den Plur. רבבות Ps. 3, 7; 5 Mos. 33, 17. — דָּגוּל von דֶּגֶל „Fahne, Panier", wie im Lat. insignis von signum, bezeichnet den gleich einer Fahne inmitten Vieler Hervorragenden, den vor Vielen Ausgezeichneten, wobei das מִן wieder das vergleichende ist, wie in V. 9. Der Ausdruck ist offenbar ein militärischer, gleich dem נִדְגָּלוֹת Kap. 6, 4. 10. — V. 11. **Sein Haupt ist köstliches Feingold.** Der Vergleich bezielt nicht etwa die Gesichtsfarbe, als ob diese als röthlich braun dargestellt werden sollte (Hitz.), sondern das Aussehen des Hauptes im Ganzen. Durch den vereinten Glanz des frischen und blühenden Antlitzes, und des blendend schwarzen und dazu mit goldner Krone geschmückten Haares, gewinnt dasselbe für den aus der Ferne es Beschauenden das Aussehen, als wäre es ein Gebilde aus gediegnem röthlich schimmerndem Gold. כֶּתֶם, nach Gesen., Hengstenb. u. A. s. v. a. das Verborgene, Verhehlte, also = Schatzgold; nach Dietrich u. A. von כתם „solid, dicht sein", also das Gediegne; nach Hitz., Weißb. ꝛc. s. v. a. das „Röthliche, Rothglänzende — für welche letztere Erklärung theils arabische Parallelen, theils der Ausdruck נִכְתָּם Jerem. 2, 22 zumeist sprechen. Das dazu tretende Adjektiv פָּז bezeichnet dieses Gold obendrein als sorgfältig gereinigtes und geläutertes (vgl. das gleichbedeutende Part. Hoph. מוּפָז 1 Kön. 10, 18). — **Seine Locken sind Hügel an Hügel.** So dürfte das תַּלְתַּלִּים mit Del., Weißb. ꝛc. wohl zu erklären sein, unter Herleitung von תַּלְתַּל erheben, aufhäufen (wovon תֵּל Hügel, und תָּלוּל hoch; Ezech. 17, 22). Gewöhnlich: „Palmzweige", („schwanke oder gekräuselte Palmzweige", von תלל in der Bedeutung „schweben, schwanken"); oder auch „Gehänge, Hängelocken" (von תלה suspendit — so Hengstenb.); oder „Traubengehänge" (als wäre תלתלים = זַלְזַלִּים, Jes. 18, 5 — so Hitz.). Der Vergleich erinnert übrigens etwas an den mit der Ziegenheerde am Gileadgebirge (4, 2; 6, 5); denn auch dieser soll das Haufen an Haufen bildende Geringel der langen Locken veranschaulichen. — **Schwarz wie der Rabe.** Parallelen zu diesem Vergleiche aus arab. Dichtern s. bei Hartmann, Ideal weibl. Schönheit I, 45 f. Vgl. Magnus zu Hohel. 4, 1 (S. 85) und Döpke zu u. St. Der Letztere führt namentlich zwei Verse Motanebbi's an (nach J. v. Hammer, S. 11):

„Schwarz wie der Rabe und dicht wie mitternächtiges Dunkel,
Das von selber sich, ohne die Kräuslerin, krümmt." —

V. 12. **Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen.** Zum Vergleich der Augen mit Tauben vgl. 1, 15. Diesmal sind es nicht Tauben überhaupt, sondern speziell „an Wasserbächen" (eig. „Wasserbetten") sitzende Tauben, womit die Augen verglichen werden, ohne Zweifel, um den lichten Glanz und die Feuchtigkeit des Weißen am Auge durch ein ähnliches Bild wie Kap. 7, 5 gebrauchte zu veranschaulichen und in angemessenen Contrast zu der gleich Taubengefieder bunt schillernden Iris zu setzen. — **In Milch gebadet, in der Fülle sitzend.** Nähere Beschreibung des Verhältnisses der „Tauben" zu den „Wasserbächen", d. h. der Iris (nebst Pupille) zu dem sie umgebenden Weißen. Jene Wasserbäche erscheinen hier, statt mit Wasser, vielmehr mit Milch bis oben an gefüllt, und die der Iris beider Augen entsprechenden Tauben werden als in dieser Milch badend und somit „in der Fülle" oder genauer „an der Fülle sitzend" dargestellt, — womit zugleich auf die convexe Gestalt des Auges hingewiesen ist (richtig schon Septuag., Vulg., Syr.; dann Hengstenb., Weißbach ꝛc.). מְלֵאת, eig. „Einfüllung", ein an sich unbestimmter Begriff, erhält seine nähere Bestimmung durch das vorhergehende אפיקי מים, bedeutet also „die Füllung der Wasserbetten, das was diese bis obenhin vollmacht" (Weißb.); und das davorstehende עַל deutet im Wesentlichen den gleichen Sinn des Sitzens an dieser Füllung an, wie das bei אפיקי מים stehende (vgl. Ps. 1, 3). Andere nehmen מלאת im Sinn von Fassung, Einfassung (unter Vergleichung von מִלֻּאת אֶבֶן 2 Mos. 28, 17) und übersetzen daher etwa „in Einfassung thronend" (Magn.), oder „schöngefaßte Edelsteine" (Böttch., Del., ähnlich schon Ibn Esra, Jarch., Rosenm., Winer). Allein hiegegen spricht sowohl das Fehlen von אֶבֶן bei dem unbestimmten מלאת, als auch die Präpos. עַל, statt welcher vielmehr בְּ zu erwarten gewesen wäre. Richtiger schon Coccej. und Döpke, welche „über der Einfassung", d. h. „über dem Rande des Baches" erklären, damit aber doch auch wieder dem natürlichen Sinne von מלאת Gewalt anthun. — V. 13. **Seine Wangen wie ein Beet von Würzkraut.** Das tert. compar. bildet wohl nicht blos das lieblich Duftende, sondern zugleich der stattliche Bartwuchs der Wangen. Bartlose Wangen würde Sulamith schwerlich mit einem Balsambeete, einem bepflanzten Stücke Gartenlandes also,

verglichen haben. Daß sie die beiden Wangen nur Einem Beete vergleicht, wird sich eben daraus erklären, daß der auch Kinn und Lippen umziehende Bart sie zu Einem Ganzen verbindet, welches, wie die Rabatten mancher Gartenanlagen, seine zwei parallelen Seiten hat (vgl. Hitzig). Die Punktation עֲרוּגֹת, der die alten Verss. gefolgt zu sein scheinen (z. B. Vulg. „sicut areolae aromatum") und welche noch Weißb. bevorzugt, erscheint sonach minder passend, als der von den Masorethen hier festgehaltene Sing. עֲרוּגַת; während freilich Kap. 6, 2 unbedingt der Plur. עֲרוּגוֹת z. l. ist. — **Anhöhen duftiger Pflanzen.** So, als näher bestimmende Apposition zu עֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם, ist der Ausdruck מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים ohne Zweifel zu fassen, und das Balsambeet ist demnach als ein mehrere „Thürme" oder pyramidenartige Erhöhungen von Gewürzkräutern in sich schließendes Feld zu denken, womit die reiche Fülle und wohl auch die zierliche Kräuselung des Bartwuchses auf das passendste veranschaulicht ist (Ew., Delitzsch, Hengstenb. ꝛc.). Welche Bedenken dieser Erklärung entgegenstehen sollen, und weshalb man etwa mit J. Cappellus an „Salbenbüchsen" (pyxides unguentorum) zu denken, oder mit Hitzig, Friedr., Weißb. im Anschlusse an die Septuag. (φύουσαι μυρεψικά) das Partiz. מְגַדְּלוֹת zu lesen hätte, vermögen wir nicht einzusehen. Der femininische Plur. מִגְדָּלוֹת von מִגְדָּל ist auch durch Kap. 8, 10 bezeugt; die Sitte, wohlriechende Gewächse auf Erdhügeln von pyramidenförmiger oder thurmartig hoher Gestalt zu ziehen, empfängt aus Kap. 4, 6 (der „Myrrhenberg" und „Weihrauchhügel") ihre ausreichende Bestätigung; und der ganze Vergleich erscheint als ein durchaus treffender, sobald man nur den Bart an Kinn und Wangen des Geliebten nicht blos als zarten Flaum (Hitz.), sondern als kräftigen und dabei schön gezogenen und wohlgeordneten Haarwuchs denkt. Hiezu ist man eben in dem Maße berechtigt, als man sich des Gedankens an einen jugendlichen Liebhaber aus dem Hirtenstande entschlägt, und vielmehr den in der Vollreife seines mittleren Mannesalters stehenden König Salomo als den Gegenstand der vorliegenden Schilderung im Auge behält. Dabei mag der Umstand, daß man sich, wie noch jetzt vielfach im Orient (s. Arvieux, R., S. 52; della Valle II, 98; Harmar, Beobacht. II, 77. 83; Reiske zu Tarafa, p. 46) den Bart zu parfümiren pflegte, zur speziellen Ausgestaltung des Vergleichs das Seine beigetragen haben. — **Seine Lippen Lilien, triefend von fließender Myrrhe.** Natürlich sind es nicht weiße, sondern rothe Lilien, Lilien von jener Farbe, die Kap. 4, 3 durch das „Karmesinband" bezeichnet war, womit hier die Lippen des Geliebten verglichen werden. Das „Triefen von flüssiger Myrrhe" aber (vgl. zu V. 3) bezieht sich nicht auf die Lilien (Syr., Rosenm.), sondern auf die Lippen unmittelbar. Es dient zur Schilderung des lieblichen Wohlgeruches des den Lippen entströmenden Odems (vgl. 7, 9); denn die „Lieblichkeit der Rede" (Hengstenb., vgl. Targ.) gelangt erst V. 16 zur Erwähnung. — V. 14. **Seine Hände goldene Walzen.** גְּלִילֵי זָהָב fassen Andere, wie Coccej., Gesen. (Thesaur., p. 287), Rosenm., Döpke, Vaih.: „goldene Ringe", wobei sie an die gekrümmte oder geschlossene Hand denken und die mit Alhenna gefärbten Nägel der Finger als das mit den Edelsteinen der Ringe Verglichene im Auge haben. Sehr willkürlich, weil 1) die gekrümmte Hand nothwendig mit כַּף hätte bezeichnet sein müssen; weil 2) für Ring nicht גָּלִיל, sondern חוֹתָם oder טַבַּעַת der bezeichnende Ausdruck gewesen wäre, und weil 3) das מְמֻלָּאִים ebensowenig den Sinn des „Besetztseins mit etwas" ausdrücken, als die dabei stehenden „Türkise" ein auch nur entfernt passendes Bild für gelbgefärbte Fingernägel abgeben könnten! גָּלִיל ist vielmehr s. v. a. Walze, Cylinder, Stab, und der Ausdruck „goldne Stäbe" geht zunächst auf die einzelnen Finger mit Rücksicht auf deren röthlich glänzendes, zierlich gerundetes Aussehen (vgl. V. 11 a), sodann synekdochisch auf die aus den Fingern bestehenden Hände. — **Eingefaßt mit Türkisen.** Welcher Edelstein nun auch unter תַּרְשִׁישׁ zu verstehen sei, ob der Chrysolith der Alten (s. Septuag. 2 Mos. 28, 17; 39, 13), der unserem Topas zu entsprechen scheint; oder der jetzt so genannte Türkis (ein hellblauer Halbedelstein); oder der Onyx, an welchen Hitz. denken möchte (der aber nach 1 Mos. 2, 12 ꝛc. vielmehr שֹׁהַם heißt) — auf jeden Fall ist es geschmacklos, unter dieser kostbaren Edelstein-Einfassung der Finger etwas anderes zu verstehen, als wirklichen Edelsteinschmuck, wovon die Hände, gemäß der bekannten altorientalischen Sitte des Tragens vieler Ringe, erglänzten. Vgl. Winer, Realwörterb., Art. „Ringe" und „Siegelring"). Die Nägel an und für sich unterscheiden sich nach Farbe und Glanz zu wenig von den Fingern oder Händen im Ganzen, als daß ihre Vergleichung mit Edelsteinen zulässig gewesen wäre; und ihre Färbung mit Alhenna (vgl. zu Kap. 1, 14) war, wenn im salomonischen Zeitalter überhaupt schon üblich, dann doch schwerlich eine auch von Männern ausgeübte, vielmehr wohl auf die Frauen beschränkte Sitte. — Zu מִלֵּא im Sinn von „einfassen" (eigentl. „in die Einfassung einfüllen") vgl. 2 Mos. 28, 17; 31, 5; 35, 33. „Goldwalzen, eingefaßt in Türkisstein" oder „mit Türkisstein", sind eigentlich solche Walzen, die in die genannte Edelsteinmasse hinein gefüllt, also rings von derselben umgeben und umstrahlt sind (vgl. Weißb. z. d. St.). — **Sein Leib ein Bildwerk von Elfenbein, eingehüllt in Sapphire.** מֵעָיו hier, wo lauter äußere Körpertheile aufgezählt werden, gewiß nicht „seine Eingeweide, sein Inneres" (Hengstenberg), sondern „sein Leib"; vgl. 7, 3, sowie Dan. 2, 32, wo מְעִים ebenfalls synon. mit בֶּטֶן steht. Nur auf das glänzend weiße, glatte Aussehen des Leibes, d. h. des Rumpfes überhaupt incl. Brust, Hüften ꝛc., kann ja der Vergleich mit einem עֶשֶׁת שֵׁן, einem „Kunstgebilde aus Elfenbein gehen (עֶשֶׁת, Sing. zu jenem עַשְׁתוֹת „Gebilde, Gedanken", Hiob 12, 5), ein Vergleich, bei dem der Sprecherin etwa jenes nach 1 Kön. 10, 18 von Salomo hergestellte elfenbeinerne Kunstwerk vorschweben mochte. Die das Kunstwerk einhüllenden Sapphire sind natürlich Bild des sapphirblauen, oder besser wohl noch des durch einen mit Sapphiren besetzten prachtvollen Gürtel zusammengehaltenen Gewandes. Bei der letzteren Annahme schwindet das scheinbar „Unzutreffende der Vergleichung", das, wenn der Sapphir auf die lasurblaue Farbe des Gewandes hinweisen sollte, allerdings (mit Hitz.) angenommen werden müßte. Denn mit Vaih. beim „Sapphir" an

die „blauen Adern, welche durch die prächtig weiße Haut des Leibes hindurchscheinen", zu denken, dies wäre offenbar viel zu gesucht, und würde sich weder mit der tiefblauen Farbe des Sapphirs oder lapis lazuli, noch mit dem Ausdruck „verhüllt, bedeckt (מְעֻלֶּפֶת) mit Sapphiren" vertragen. Ein indirekter Beweis für den königlichen Rang und Stand des Geliebten der Sulamith liegt sonach auch in den Schilderungen unseres Verses, besonders in seinen Anspielungen auf den Edelsteinschmuck an Händen und Hüften des Geschilderten. — V. 15. **Seine Schenkel Säulen weißen Marmors.** Das Bild von dem prächtigen Kunstwerke setzt sich hier mit geringer Veränderung fort. Die שׁוֹקָיו lediglich von den Unterschenkeln zu verstehen und anzunehmen, „aus feinem Schicklichkeitsgefühle" lasse Sulamith die יְרֵכַיִם, d. h. die Oberschenkel, unerwähnt (Hitz.), geht deshalb nicht an, weil שׁוֹקַיִם, nach Stellen wie Spr. 26, 7; Jes. 47, 2, auch die Oberschenkel mit zu begreifen scheint, während יְרֵכַיִם nach 1 Mos. 24, 2; 2 Mos. 28, 42; Dan. 2, 32 ꝛc. vielmehr die Lenden oder den Körpertheil, wo die beiden Oberschenkel sich zu theilen beginnen, bezeichnet. Als unanständig braucht übrigens die Erwähnung weder der Beine, noch die vorhergehende des Leibes zu gelten, weil die Schilderung (anders als die in Kap. 7, 3) lüsternes Eingehen in's Detail vermeidet und sich so sehr im Allgemeinen hält, daß sie nicht einmal Autopsie der betr. Körpertheile im nackten Zustande bestimmt voraussetzt. Sie dient eben nur zur Vervollständigung der Zeichnung ihres Geliebten, welche Sulamith, von oben nach unten herabsteigend, entwirft, und kommt obendrein mehr auf Rechnung des Dichters, als auf die der sonst in Allem höchst keuschen und zartfühlenden Sunamitin. — Mit „weißem Marmor" (שֵׁשׁ) werden die Beine wohl hauptsächlich um ihrer glänzenden Hautfarbe willen verglichen, nicht mit Rücksicht auf ihre Festigkeit; denn als „Säulen von Marmor und Elfenbein" schildert ein arabischer Dichter (Amru b. Kelth., Mo. V. 18) auch die Beine eines Mädchens, und in ähnlichem Sinne findet sich das Bild von der Marmorsäule auch bei griechischen Dichtern und Mythographen verwerthet (vgl. Baih. z. d. St.). — **Gegründet auf goldene Gestelle,** nämlich auf die Füße, welche hier als die Basen oder Fundamente der Säulen (als deren יְסוֹד) genannt sind, auf deren nähere Beschreibung aber nicht eingegangen wird.— **Sein Anblick wie der Libanon.** מַרְאֵה, nicht gleichbedeutend mit קוֹמָה „Wuchs" (7, 8), sondern das gesammte Aussehen, die ganze Gestalt und Haltung bezeichnend, vgl. 2, 14. Durch diese Vergleichung mit dem Libanon wird diese seine Gestalt als majestätisch hohe und ansehnliche gekennzeichnet; vgl. Jerem. 46, 18. An „den herrlichen Anblick", den der Libanon seinem Beschauer gewährt, ist wohl nicht zu denken (gegen Rosenm., Magn.), und gewiß noch viel weniger an die tief in den Erdboden eingesenkten und weithin sich erstreckenden Wurzeln jenes Gebirgs als Analogon zu den eben angedeuteten „Wurzeln der Füße" des Geliebten nach Hiob 13, 27; Hos. 14, 6 (gegen Hitz.). — **Auserlesen wie Cedern,** also stolz und majestätisch, wie diese Baumriesen, welche die Gipfel des Libanon krönen. בָּחוּר, „auserlesen, herrlich" (nicht „Jüngling", wie Targ., Magn., Ew., Böttch. wollen) soll offenbar den Vorrang der Cedern vor allen übrigen Bäumen, ihre Alles übertreffende Höhe und stattliche Gestalt bezeichnen. Vgl. das wesentlich gleichbedeutende דָּגוּל oben V. 10, sowie die Ausdrücke מִבְחַר אֲרָזִים Jerem. 22, 7, und מִבְחוֹר בְּרֹשָׁיו (neben קוֹמַת אֲרָזָיו) 2 Kön. 19, 23. Das Wort gehört übrigens als Prädikat zu מַרְאֵהוּ; denn es auf das Suffix in diesem Worte, oder auf ein aus demselben zu entnehmendes neues Subjekt (Hitz.) zu beziehen, liegt allzuweit ab. — V. 16. **Sein Gaumen Süßigkeiten.** חֵךְ nicht „Kußmund" (Magn., Böttch.), sondern Gaumen als Organ der Rede, wie Hiob 6, 30; 31, 30; Spr. 5, 3; 8, 7. Richtig Hitz.: „Erst das Sprechen verräth, daß der V. 10—15 geschilderte schöne Körper auch eine Seele hat;" während Weißb. durch seine Behauptung, der Gaumen komme hier, wie V. 13 die Lippen, als Organ des Athmens in Betracht, diesen Fortschritt vom Körperlichen zum Seelischen mißkennt und eine unschöne Repetition statuirt. Ueber den Plur. מַמְתַקִּים „Süßigkeiten", siehe Ew. Lehrb. §. 179 a. Zum Bilde vgl. Spr. 16, 21; 27, 9. — **Und sein ganzes Wesen Lieblichkeiten.** מַחֲמַדִּים, eigentl. „Kostbarkeiten, begehrenswerthe Dinge", vgl. Joel 4, 5; Hos. 9, 16; 2 Chron. 36, 19. — Mit כֻּלּוֹ wird der Inbegriff der V. 11—15 aufgezählten zehn körperlichen Vorzüge mit dem zuletzt genannten Vorzuge geistiger Art zusammenbefaßt, und so das Gemälde vom Geliebten abgeschlossen, worauf dann die ganz allgemeine Zurückverweisung auf diese Schilderung folgt: „Das ist mein Geliebter, und das mein Freund, ihr Töchter Jerusalems." — Wegen des doppelten זֶה vgl. 2 Mos. 3, 15.

5. Schluß. c. Die Frage nach dem Aufenthalte des Geliebten und Sulamiths Antwort darauf. Kap. 6, 1—3. — **Wohin ist dein Geliebter gegangen ꝛc.** Da Sulamith im Vorhergehenden sich durchaus nicht bestimmt über die Persönlichkeit ihres Freundes erklärt, sondern nur eine ideale Schilderung von seiner Schönheit gegeben hatte, so können die Frauen fortwährend in Ungewißheit darüber verbleiben, wer derselbe sei und wo er sich aufhalte. Daher diese neue Frage, die gleich der in Kap. 5, 9 eine Frage der Neugierde ist und etwa den Sinn ausdrückt: Wenn denn dein Geliebter ein so außerordentlich stattlicher und schöner Mensch ist, warum konnte er dich da von sich lassen? warum konnte er zugeben, daß du Gemahlin eines Anderen wurdest und nun sehnsüchtig nach ihm schmachten und suchen mußt? — Bestimmend für den Wortlaut der Frage wirkte übrigens jedenfalls jener Zug in Sulamiths obiger Traumgeschichte, wonach der Geliebte „umgewendet davongegangen war" (5, 6); darin mochten die Frauen den Nachhall eines wirklichen Erlebnisses, bestehend in plötzlicher Verlassung Sulamiths durch ihren früheren Liebhaber, zu erkennen meinen. An Salomo als Gegenstand ihrer krankhaft-schmerzlichen Liebessehnsucht, denkt offenbar Keine von ihnen. — V. 2. 3. **Mein Geliebter ging hinab in seinen Garten, zu Beeten des Würzkrauts.** Diese Antwort Sulamiths ist allerdings eine ausweichende, aber dies schwerlich in neckischer-schalkhafter (Hitz.), sondern eher in wehmüthig-ironischer Weise. Nicht im Ernste will sie Salomo als gerade mit Gartenarbeiten oder ländlichen Vergnügungen beschäftigt bezeichnen (wie Del.

meint). Sie will nur andeuten, daß andere Geschäfte ihm dringender und wichtiger erscheinen, als der Verkehr mit ihr, seiner auserkorenen Geliebten, und bedient sich zu diesem Zwecke jener pastoralen und agrikultorischen (hortikultorischen) Tropen, die ihr von Hause aus vorzugsweise geläufig sind (vgl. 1, 7. 14; 2, 3. 16 2c.). Vielleicht, daß dabei das „Hinabgehen zu Beeten des Würzkrauts", und das „Sammeln von Lilien" eine Anspielung auf den inzwischen von ihm gepflogenen buhlerischen Liebesverkehr mit Anderen seiner Frauen enthalten soll; womit die in erster Linie entschuldigende Tendenz der ganzen absichtlich verblümten und vieldeutigen Aussage immerhin sehr wohl bestehen könnte. Keinenfalls läßt sich, was Sulamith hier sagt, auf einen Geliebten aus dem Hirtenstande beziehen, da es geschmacklose Spielerei sein würde, einem Solchen außer seinem Hauptgeschäfte des Weidens auch noch Beschäftigung mit Balsambeeten und anderen Objekten der höheren Gartenkunst beizulegen (vgl. Weißb. z. d. St.), und da die Deutung des „Gartens" im Sinne von 4, 12—15 (von Sulamith selbst also, als dem verschlossenen Garten, den zu besuchen ihr ländlicher Geliebter jetzt nach Jerusalem gekommen sei) als das Uebermaß exegetischer Künstelei erscheinen müßte, und sich weder mit dem Verb יָרַד (wofür man dann vielmehr עָלָה erwarten sollte), noch mit dem Plur. בַּגַּנִּים irgendwie zusammenreimen ließe (gegen Hitz., Böttch., Ren.). — Wegen עֲרוּגוֹת בֹּשֶׂם vgl. oben, zu 5, 13. — V. 3. **Meines Freundes bin ich** 2c. Die theilweise Umstellung der Worte im Vergleich mit 2, 16 ist wohl nicht Zufall, sondern bezweckt Abwechslung; man vgl. 4, 2 mit 6, 6; 2, 17 mit 8, 14. — Den Zusammenhang des vorliegenden Ausrufs mit V. 2 gibt Hitz. im Wesentlichen richtig an: „Die Worte V. 2 lehnen jede Betheiligung Fremder an ihrem Geliebten ab; die Bekräftigung V. 3, daß sie einander angehören, schließt indirekt Dritte aus und hängt so innerlich mit V. 2 zusammen." Wobei freilich im Auge zu behalten, daß auch die gegenwärtige Aeußerung nicht ohne die gleichzeitige Empfindung eines gewissen Schmerzes über die Untreue des von ihr so rein und innig geliebten Freundes geschehen sein wird. — Unerweislich ist, was Del. zu unserem V. bemerkt: „Mit diesen Worten, setzt sie, getrieben von Liebe, gefolgt von den Töchtern Jerusalems (?), ihren Weg fort, um in die Arme ihres Geliebten zu eilen" (ähnlich auch Weißb.). Von einem solchen suchenden Abgehen der Sulamith und einem darauf gefolgten Sceneuwechsel enthält der Text auch nicht die leiseste Andeutung; vgl. oben, Nr. 2, S. 68. —

6. Zweiter Auftritt. a. Salomo's abermalige Lobpreisung der Schönheit Sulamiths. V. 4—10. — Daß Alles bis zu V. 10 incl. Lobrede des inzwischen eingetretenen Königs auf seine geliebte, aber bisher etwas vernachlässigte und darum betrübte Gemahlin Sulamith ist, während V. 11. 12 diese, und Kap. 7, 1 sie im Wechselgespräche mit dem Chore redet, dies ist die einfachste Auffassung des gegenwärtigen Auftritts, welche die nachstehende Erklärung der Einzelheiten als die allseitig bestgesicherte erweisen wird. Zurückzuweisen sind also die Ansichten Ewalds, der Alles, auch die Wechselrede 6, 11 bis 7, 1, dem Salomo in den Mund legt, also nur Eine redende Person annimmt; Hitzigs, der die Hoffrauen ganz abtreten, dagegen den „Hirten" auftreten, und diesen den 9. Vers sprechen läßt; Böttchers, der außerdem auch die Königin-Mutter in die Handlung hereinzieht, als Sprecherin der Worte: „Die Einzige ist sie ihrer Mutter, die Erkorene ihrer Gebärerin" (V. 9 a); Umbreits, der V. 10 als Frage des Dichters, V. 11 ff. als Rede der schwermüthig im königlichen Nußgarten herumwandelnden Sulamith faßt; Magnus, der den ganzen Abschnitt in nicht weniger als fünf Bruchstücke zerschlägt, u. s. f. — **Du bist schön, meine Freundin, wie Thirza, lieblich wie Jerusalem.** תִּרְצָה („die Angenehme"; 4 Mos. 26, 33 auch Frauenname, an uns. St. von den Sept. durch *εὐδοκία* wiedergegeben) ist sicherlich die spätere Residenz des Nordreichs, doch nicht schon als solche hier neben Jerusalem genannt, sondern als vorzugsweise schöne, anmuthige Stadt des nördlichen Palästina überhaupt. Der bloße Name kann unmöglich den Grund zu ihrer Erwähnung gebildet haben; weit eher könnte hierauf ihre Lage unweit Sunem (nach Hitz. in Isaschar, dem Stammgebiete Baesa's?) influirt haben, da Salomo seine Geliebte auch sonst vorzugsweise gerne mit Oertlichkeiten ihrer Heimatgegend vergleicht (4, 1. 8. 11. 15; 7, 5. 6). Vgl. übrigens Einleitung, §. 3, Anm. 1. — Die Lage des alten Thirza ist nicht mehr genau bekannt. K. Furrer, Wanderungen 2c. S. 241, will es zwar unweit Sichem (nördlich von da, und genau westlich von Samaria) „auf anmuthig grünem, theilweise sehr steil abfallendem Hügel" erblickt haben; aber er hat wohl eine bedeutend südlicher gelegene Ortschaft für die Trümmerstätte der alten Königsstadt gehalten, wahrscheinlich das auch von Robinson in diesem Sinne gedeutete Thulluza (drei St. östl. von Schomron, eine St. nördlich vom Berge Ebal). Vgl. Hergt, Palästina, S. 410; L. Völter, Art. „Thirza" in Zellers Bibl. Wörterbuch, und Winer im Realwörterbuch. — Von Jerusalems Lieblichkeit handelt auch Jeremia, Klagel. 2, 15. — Gegen Hengstenb., der den Dichter von Thirza zu Jerusalem als einer noch herrlicheren Stadt aufsteigen läßt, spricht, daß נָאוָה „lieblich" nach 1, 5 vgl. mit 1, 8 vielmehr ein geringeres Prädikat ist, als יָפָה „schön". — **Furchtbar wie Heerschaaren.** אָיֹם, Eines Stammes mit אֵימָה „Schrecken", steht Hab. 1, 7 zur Bezeichnung des Chaldäers als eines schrecklichen Feindes, und kann daher auch hier die Angeredete nur als Furchtbare, Schreckliche bezeichnen sollen, zumal wegen des Vergleichs mit „Heerschaaren" oder „Bannerschaaren". Denn dies sind נִדְגָּלוֹת, eigentl. „mit דֶּגֶל Angethane, um ein Panier Geschaarte" (vgl. 4 Mos. 1, 52; 2, 2; Ps. 20, 6); nicht „Ausgezeichnete, Auserwählte", wie Weißb., irregeleitet durch die Verwandtschaft des Ausdrucks mit jenem דָּגוּל Kap. 5, 10 meint. Das Femin. נִדְגָּלוֹת erklärt sich wohl nicht aus einem hinzuzudenkenden מַחֲנוֹת (Ibn Esra), sondern es „drückt, wie in אֹרְחָה und גּוֹלָה den Begriff des Collectivs aus" (Hitz.). — Warum heißt aber nun Sulamith hier „furchtbar wie Heerschaaren" (was durch das folgende „wende deine Augen von mir ab, sie, die mich bestürmen", nur weiter ausgeführt wird)? Keinenfalls deshalb, weil sie überhaupt als Siegerin über die Männer, deren Herzen sie durch ihre Blicke verwunde und gefangen nehme, dargestellt werden sollte (Gesen.); viel wahrscheinlicher schon, weil sie speziell an Salomo, ihrem brünstigen Liebhaber, eine furchtbare Macht ihrer herz-

verwundenden, jeden Widerstand besiegenden Augen bethätigt hat (Ew., Döpke, Delitzsch, überhaupt die Meisten); am wahrscheinlichsten aber, weil gerade eben aus ihren wunderbar schönen Augen ihn ein ernster, vorwurfsvoller Blick getroffen, weil er durch die ehrfurchtgebietende Unschuld und Reinheit ihres Blickes sich gleichsam strenge und strafend berührt gefühlt hat. Im Wesentlichen richtig Hitz., nur daß er den „strafenden Blick“ von der noch unvermählten Sulamith, die ihrem Hirtenjüngling zu Liebe sich spröde gegen des Königs Bewerbungen zeige, ausgehen läßt. Daß das Prädikat „furchtbar wie Heerschaaren“ unten V. 10 als von Salomo citirte Rede der Hoffrauen wiederkehrt, kann gegen unsere Erklärung nicht geltend gemacht werden; denn in diesem Citat bewegt sich Salomo überhaupt sehr frei, wie die überschwänglichen Vergleiche mit Sonne, Mond und Morgenröthe zeigen (s. z. d. St.). — V. 5. **Wende deine Augen von mir ab, sie, die mich bestürmen.** Das Hiph. הִרְהִיב, von רהב „lärmen, tosen“, wird am wahrscheinlichsten einen dem Prädikate אֲיֻמָּה entsprechenden Sinn ausdrücken, also nicht wie in Ps. 138, 3: „ermuthigen, Muth einflößen“, sondern „bestürmen, stürmisch erregen, in heftige Aufregung versetzen.“ Damit wird dem Context zufolge wesentlich eine erschreckende oder bestürzende Einwirkung gemeint sein, wie sie von Sulamiths ernsten Blicken auf das Herz des schuldbewußten Gatten ausgeht (vgl. die von Hitz. angeführten Parallelen aus dem Syr. und Arab. für den Sinn des Erschreckens), nicht eine Erregung heftiger Liebesgluth (Döpke), oder eine Bezauberung (Vaih.), oder eine Bethätigung unwiderstehlicher Siegesmacht an dem Geliebten (Del.) &c. — Verkehrt übrigens Weißb.: das הָסֵבִּי עֵינַיִךְ מִנֶּגְדִּי sei s. v. a. „Wende deine Augen von dir her nach mir zu“ (wozu dann einzig der Sinn: „deine Augen ermuthigen mich“ im 2. Gl. passen soll). Gegen diese übertriebene künstliche und skrupulöse Fassung des מִנֶּגֶד entscheidet schon die Eine Parallele Jes. 1, 16: הָסִירוּ — — מִנֶּגֶד עֵינָי: „thut — vor meinen Augen weg.“ — **Dein Haar ist wie eine Heerde Ziegen** &c. Vgl. 4, 1 b. — Zu V. 6 vgl. 4, 2 (wörtlich übereinstimmend, bis auf das speziellere הַקְּצוּבוֹת statt des diesmal gesetzten allgemeineren Ausdrucks הָרְחֵלִים „Lämmer“). — Zu V. 7 vgl. 4, 3 b. Die Uebergehung der in 4, 3 a enthaltenen Schilderung von Lippen und Zunge an unsrer Stelle[1]) erklärt sich einfach aus dem abkürzenden Charakter der vorliegenden Beschreibung, die gleichsam nur ein Auszug aus jener früheren ist und, weil es die Geliebte an das einst am Hochzeitstage ihr gespendete Lob lediglich zu erinnern galt, füglich auf bloße Andeutungen oder auf eine ganz summarische Rekapitulation beschränkt bleiben durfte. Daß für die Gestaltung dieser abgekürzten Schilderung die Vierzahl, gleichwie in jener längeren die Zehnzahl, als charakteristisch festgehalten sei, diese Meinung Hengstenbergs und Weißbachs legt dem Dichter wohl allzuviele künstelnde Absicht unter. Viel zu künstlich aber auch Hitzig: das Ausbleiben von 4, 3 a solle „eine kurze Pause“ in den vergeblichen Bemühungen des Königs zur Gewinnung der spröden Sulamith andeuten, worauf dann hinter V. 7 der üppige Lüstling und lose „Schmetterling“ plötzlich abbreche, sich darauf besinnend, daß es ja noch mehr Mädchen gebe (Iliad. 9, 395 f.) und deshalb mit dem Rufe: „Ich habe ja 60 Königinnen und 80 Kebsen“ &c. die Scene verlassend, um demnächst 7, 2 ff. mit einer Anderen zu liebeln“ (!). — V. 8. **Sechzig sind der Königinnen und achtzig der Beifrauen** &c. Daß dieser Ausruf nicht „seitwärts ablenke“ und das plötzliche Reißen des Geduldsfadens bei dem bis dahin sich vergebens um Sulamith abmühenden Könige anzeige (nach der eben dargelegten Hitzig'schen Ansicht), ergibt sich unwiderleglich aus seinem engen Zusammenhange mit V. 9, den nur die ärgste kritische Willkür von ihm losreißen und dem „Hirten“ in den Mund legen kann. Wie denn sogar Renan dieser Hitzig'schen Trennung des V. 9 von V. 8 nicht beizupflichten gewagt, sondern vielmehr beide Verse dem den König unterbrechenden und „von außen herein“ singenden (!) Hirten zugetheilt hat. Aber wie könnte das in V. 9 enthaltene Lob der „Einen Taube“, der „Einen Frommen“ &c. aus anderem Munde kommen, als der mit V. 4 beginnende Preis der Schönheit der königlichen Geliebten! Und wie anders wiederum soll die nachdrückliche Erklärung: „Eine ist meine Taube &c.“ vorbereitet werden, als durch den Hinblick auf die große Zahl der Königinnen, Frauen und Jungfrauen, die dem reichen Könige ja freilich zu Gebote stehen, die er aber Alle gegen jene Eine hintanzusetzen bereit ist! Man sieht: ein Vers stützt hier den andern, und sie alle bis zu V. 10 incl. hängen auf's engste zusammen, wie die Glieder einer unzerreißbaren Kette, — was selbst die Mehrzahl der Vertreter der Hirtenhypothese richtig eingesehen hat, ohne freilich etwas Besseres als einen „letzten gewaltigen Sturm“ auf Sulamiths Unschuld (Ew.), oder eine „neue gesteigerte Schmeichelrede“ (Vaih.), oder einen „herzgewinnenden und für die feinsinnige Sulamerin verführerischen Gedanken“ (Böttch.) &c. hier zu finden. — Ueber das Verhältniß der hier angegebenen Zahlen von „60 Königinnen“ und „80 Beifrauen“ Salomo's zu den 1 Kön. 11, 3 angegebenen 700 Königinnen und 300 Kebsweibern s. schon Einl., §. 3, S. 8. Es liegt an uns. St. offenbar eine auf eine frühere Lebensepoche Salomo's bezügliche Angabe vor, die für einen bestimmten Zeitpunkt (der sich freilich jetzt nicht mehr genauer ermitteln läßt) gewiß ebensogut richtig gewesen sein wird, wie die viel höheren Zahlen des Buchs der Könige für die späteste und ausgeartetste Zeit Salomo's als geschichtlich festzuhalten sind. Denn dafür, sie als „sehr große runde Zahlenangaben“ zu verdächtigen (Hitz.), liegt ebensowenig eine ernstliche Nöthigung vor, wie etwa zu dem Versuche, durch Verwandlung der 700 in 70, und der 300 in 80 eine annähernde Ausgleichung mit den geringeren Angaben unsrer Stelle zu bewerkstelligen (vgl. Thenius zu 1 Kön. a. a. O.). Die Berichte alter Schriftsteller wie Plutarch (Artax. c. 27), Curtius (III, 3, 24), Athenäus (Deipnos. III, 1) über die Stärke der Harems der späteren persischen Großkönige (z. B. Artaxerxes Mnemon habe 360 *παλλακίδες* gehalten; Darius Codomannus sei bei seinem Zuge gegen Alexander von 360 pellices begleitet gewesen &c.) sind Analogien, welche richtig erwogen eher für als gegen die Glaubwürdigkeit des Buchs der Könige in jenem Punkte sprechen. Und wenn die Harems der

1) Nach dem masorethischen Texte wenigstens; denn die Septuag. freilich schieben die Worte 4, 3 a (*Ὡς σπαρτίον κόκκινον χείλη σου, καὶ ἡ λαλιά σου ὡραία*) auch hier am betr. Orte (zwischen V. 6 u. 7) ein.

neueren orientalischen Herrscher mehrfach als ziemlich viel kleiner angegeben werden, so daß z. B. Schah Sefi von Persien nach Olearius nur 3 Frauen und 300 Beischläferinnen, Sultan Abdul Meschid von Konstantinopel etwas über 350 Weiber hat u. s. w., so beweisen diese Berichte aus jüngster Vergangenheit nichts für die Sitten und Verhältnisse der grauen Vorzeit. Runde Zahlen mögen sowohl jene 700 und 300 des B. d Kön., als unsere 60 und 80 immerhin sein; dafür scheint an jener Stelle der Umstand, daß die Gesammtsumme gerade 1000 beträgt, an der unsrigen aber das populär-Proverbielle der Zahlen 6, 60 (vgl. Cic. Verrin. I, c. 125), 600 (2 Mos. 14, 7; Richt. 18, 11; 1 Sam. 27, 2, sowie den bekannten Gebrauch des lat. sexcenti) einigermaßen zu sprechen. Aber als annähernd genau müssen beide Zahlangaben jedenfalls gelten; und weder die Hypothese, in 1 Kön. a. a. O. werde wohl die Gesammtsumme aller nach und nach von Salomo gehabten Haupt- und Nebenfrauen angegeben sein (so z. B. noch Keil z. d. St.), noch die Meinung, daß die „Jungfrauen ohne Zahl" unsrer Stelle wohl das Mittel zur Ausgleichung der Differenz darreichen könnten, erscheint zuläßig. Gegen das letztere Auskunftsmittel bemerkt sogar Hitz.: „Man darf die obige Differenz nicht mit den עלמות ausgleichen wollen; denn diese bilden deutlich eine dritte Klasse, und zwar welche außerhalb des Harems" — also bloße Hoffräulein, oder Haremsdienerinnen, die der König, wenn er gewollt hätte, ebenfalls zu Beifrauen hätte erheben können. — Ueber Hengstenbergs allegorische Deutung, wonach hier der „Hofstaat des himmlischen Salomo" geschildert, die Zahl 60 und 80 = 140 also als mystische zu fassen ist, s. schon Einl., S. 19. — V. 9. **Eine ist meine Taube, meine Fromme.** Vgl. z. 5, 2. Das Zahlwort אַחַת Eine, einen starken Gegensatz zu den Sechzig, Achtzig &c. bildend, empfängt durch das hinzutretende הִיא seine nähere Bestimmung: Eine sie, d. h. sie allein. Daß das in der Parallele Kap. 5, 2 neben יוֹנָתִי תַמָּתִי stehende אֲחֹתִי „meine Schwester" auf die Wahl des אחת an uns. St. Einfluß geübt haben dürfte, ist sehr unwahrscheinlich (geg. Weißb.). — **Die Einzige ihrer Mutter, die Erkorene ihrer Gebärerin.** אַחַת הִיא wird hier nicht anders als vorher gefaßt werden können; das Prädikat fehlt also nach diesem Ausdr., sowie nach dem parall. בָּרָה הִיא, und es ist demnach das Präd. des vorigen Sätzchens, nämlich: „meine Taube, meine Fromme" hier wieder zu suppliren. Der Sinn ist also: „Nur Eine, sie allein ist meine Taube, meine Beste; sie allein von ihrer Mutter, (d. h. als die einzige Tochter derselben), sie als Abgesonderte oder Auserwählte ihrer Gebärerin." So richtig Weißb. im Gegensatze zu Hitz, der das zweite Mal אַחַת als Prädikat und הִיא als Subjekt faßt: „die Einzige ist sie ihrer Mutter." Daß übrigens das Prädikat: „einzig" hier (wie auch Spr. 4, 3) nicht buchstäblich, sondern im tropischem Sinne = „unvergleichlich" zu nehmen ist, ergibt sich aus der späteren Erwähnung der kleinen Schwester Sulamiths Kap. 8, 8. — Zu בָּרָה electa (Vulg.) von ברר „absondern", vgl. Ezech. 20, 38; Jer. 23, 28. Zur Nebeneinanderstellung von „Mutter" und „Gebärerin": Kap. 3, 4; 8, 5. Zur Sentenz überhaupt: Spr. 4, 3. — **Es sahen sie die Töchter und priesen sie glücklich, Königinnen und Beifrauen, und priesen sie selig.** Zur Sentenz vgl. Spr. 31, 28, vielleicht eine freie Nachbildung unsrer Stelle. Die „Töchter" entsprechen offenbar den עֲלָמוֹת V. 8, gleichwie auch die „Königinnen und Beifrauen" von da hier wiederkehren, um sich selbst ausdrücklich der bevorzugten Sulamith unterzuordnen. Wegen dieser genauen Correspondenz zwischen unsrer Vershälfte und zwischen V. 8 ist es unbegreiflich, wie Hitz. V. 9 als vom Hirten gesprochen ansehen kann. Woher sollte es dieser doch wissen, daß die Königinnen und Kebsweiber Salomo's so über Sulamith geurtheilt? Und wie unnatürlich und gesucht nähme sich überhaupt eine auf die Einzigkeit und Alles übertreffende Liebenswürdigkeit seiner Geliebten bezügliche Bemerkung als erster Ausruf des soeben erst zu ihr hereingekommenen Hirten aus! Im weiteren Verlaufe seines traulichen Gesprächs mit ihr konnte er passenderweise auch so etwas sagen, aber nicht als erstes Wort der Begrüßung! — V. 10. **Wer ist, der da hervorglänzt wie die Morgenröthe.** Wären diese Worte wirklich, gleich den ebenfalls mit מִי־זֹאת anhebenden Ausrufen 3, 6 und 8, 5, Eröffnung einer neuen Scene (wie Rosenm., Döpke, Heiligst., Del., Vaih., Weißb. &c. wollen, indem sie bald den Salomo, bald die Hofleute und Begleiter desselben, bald die Hoffrauen als Sprecher denken), so müßte auch, ähnlich wie 3, 5 und 8, 4 eine abschließende Formel vorhergehen. Statt dessen heischte V. 9 vielmehr noch eine nähere Bestimmung und Ergänzung hinsichtlich der „Glücklich- und Seligpreisung" Sulamiths durch Salomo's Frauen; es bedurfte noch der Angabe dessen, worin das אִשֵּׁר und הִלֵּל jener Frauen bestanden habe. Und zu diesem Ende bot sich vor Allem eine Erinnerung an das bewundernde Lob dar, welches die Hoffrauen nach 3, 6 ff. der Sulamith bei ihrem Einzuge in Zion an ihrem Hochzeitstage gespendet hatten. Auf diesen Lobgesang, von dem er mittelbare oder unmittelbare Kunde erhalten haben mußte, verweist Salomo hier zurück, wenn auch nur in ungenau andeutender, nicht in treu reproduzirender Weise (im Wesentl. richtig Ew., B. Hirzel, Böttch., Hitz.). — הַנִּשְׁקָפָה eigentl. „die da herniederblickt, die da herabschaut", von hohem Standorte aus; vgl. שׁקף in Richt. 5, 28; Ps. 14, 2; 53, 3; 102, 20; Klagel. 3, 50. Damit ist auf das Ueberragende oder Erhabene von Sulamiths Stellung inmitten der Frauenwelt hingewiesen. Sie überglänzt alle Uebrigen gleich dem Frühroth, das vom Himmel her über die Berge in's Land hernieder schaut, ja gleich Sonne und Mond! Morgenröthe, Mond und Sonne erscheinen also hier gleichsam personifizirt, wie die Sonne schon oben Kap. 1, 6. — **Schön wie der Mond, lauter wie die Sonne.** בָּרָה hier s. v. a. fleckenlos, hellglänzend; vgl. Ps. 19, 9, und für den silberhellen Mond als Bild vorzüglicher Reinheit und Schönheit: Hiob 25, 5; 31, 26. Auch arabische Dichter vergleichen weibliche Schönheit zuweilen mit dem Glanze des Monds, z. B. Hamasa (ed. Schultens p. 483). „Da erschien die Lamisa wie der Mond des Himmels, wenn er aufglänzt;" Motanebbi (Uebers. von Hammer, S. 29. 42 &c.) u. A., vgl. Döpke und Magn. z. d. St.[1]) — Die poe-

1) Es gehören hierher auch die Verse aus Theokrit Jd. 18, 26 ff.

„Ἀὼς ἀντέλλοισα καλὸν διέφαινε πρόσωπον,
Πότνια νὺξ ἅτε, λευκὸν ἔαρ χειτῶνος ἀνέντος,
Ὧδε καὶ ἁ χρυσέα Ἑλένα διεφαίνετ' ἐν ἁμῖν."

tischen Ausdrücke לְבָנָה und חַמָּה für Mond und Sonne, die auch Jes. 24, 23 unmittelbar verbunden sind, passen besonders gut zum Vergleich, weil sie beide Feminina sind und gleicherweise die Eigenschaft des feurig-weißen Glänzens bezeichnen. — **Furchtbar wie Heerschaaren.** Dieser abschließende Vergleich weist auf die Identität der Geschilderten mit der in V. 4 Beschriebenen hin und legt ebendamit Zeugniß ab für die Selbigkeit des Sprechers und gegen die Lostrennung unseres Verses vom Vorhergehenden.

7. *Fortsetzung. b. Sulamith und die Hoffrauen.* Kap. 6, 11—7, 1. — Diesen besonders schwierigen kleinen Abschnitt faßt ein Theil der Neueren als ein Referat Sulamiths über früher von ihr Erlebtes, wobei sie 7, 1 auch die Rede Anderer an sie nebst ihrer Antwort citire (Hitz., Meier rc.); Nägelsb. (in Reuters Repert. 1852, H. 10) dagegen als einen Traum der Sulamith im wachen Zustande, worin sie sich ihre Aufnahme seitens ihrer Landsleute bei der gehofften Rückkehr zu denselben vormale; Ew. (und Hahn) als fortgesetzte Rede Salomo's, worin eine Wechselrede der Sulamerin mit den königlichen Hoffrauen citirt werde; die Mehrzahl der älteren wie neueren Erklärer aber als selbständiges Wechselgespräch zwischen Sulamith und den „Töchtern Jerusalems", wobei auf jene die Verse 6, 11. 12 nebst den Worten: „Was schauet ihr an Sulamith" in 7, 1, auf die Letzteren aber der übrige Inhalt von 7, 1 komme. Nur diese letzte Auffassung vermeidet die mancherlei Härten und gezwungenen Deutungen, an denen jede der vorhergenannten irgendwie leidet. — **In den Nußgarten ging ich hinab.** Je nach den verschiedenen Auffassungen des ganzen Abschnittes erblickt man in diesen Worten entweder 1) eine Antwort Sulamiths auf die angebliche verwunderte Frage der Hoffrauen in V. 10 (so Del. und Weißb.: sie gebe in diesen Worten den Hofleuten an, nicht sowohl wer sie sei, als nur weshalb sie in die Gärten des Königs hinabgekommen sei); oder 2) den Beginn eines Berichts über das, was ihr einst, damals als sie zuerst an den Hof des Königs gebracht wurde, widerfahren sei (Ew., Umbr., Hitz., Vaih., Böttch., Ren. rc. — diese sämmtlich darin einig, daß Sulamith hier die Geschichte ihrer einstigen „Entführung" in des Königs Harem zu berichten anfange); oder 3) den Beginn einer träumenden Schilderung dessen, was Sulamith nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat treiben werde (Nägelsb. a. a. O.), oder 4) den Beginn einer Darlegung dessen, wie die Tochter Zion zu der hohen Würde gelangt sei, welche die Rede des himmlischen Salomo besonders in V. 9 und 10 ihr beigelegt habe (Hengstenb.), oder 5) den Beginn einer Erzählung Salomo's, worin derselbe den Hergang bei der Bekehrung der Heiden zum Gotte Israels prophetisch schildere (Hahn), u. s. w. Wir halten dafür, daß von diesen Fassungen Nr. 2 dem wahren Sinne des Dichters am nächsten komme, möchten aber, statt einer Angabe dessen, was Sulamith im Momente ihrer „Entführung" gerade that, vielmehr eine *Schilderung dessen, was sie vor ihrem Kommen an den königlichen Hof zu thun pflegte*, in den Worten finden. Das יָרַדְתִּי fassen wir also weder als Plusquamperf. („ich war hinabgegangen"), noch als eigentl. Perf. oder als Aorist, sondern als Angabe einer öfters wiederholten Handlung aus der Vergangenheit, eines *Pflegens* also, in welchem, sonst vielmehr dem Imperf. zukommenden Sinne das Perf. sich einigemale im A. T. gebraucht findet (z. B. 2 Sam. 1, 22), vgl. Ew. Lehrb. §. 136, c. — Wenn also Sulamith in dieser Weise ihre einstigen ländlichen Beschäftigungen aus der Zeit vor ihrer Erhebung zur Königin zu schildern anhebt, so gibt sie damit ihrem Gemahle deutlich genug zu verstehen, daß er sie mit seinen vorherigen begeisterten Lobeserhebungen und bewundernden Liebeserklärungen keineswegs zufrieden gestellt, daß sie sich vielmehr jetzt mehr denn je von seinem üppigen Hofe fort und aus der Nähe seiner 60 Königinnen und 80 Beifrauen hinweg nach den grünenden Nußgärtlein, den frischen Thalgründen und den lieblichen Weinbergen ihrer Heimatgegend sehne. — גִּנַּת אֱגוֹז bezeichnet nach allen Verss. sowie nach alter talmudischer Ueberlieferung „Nußgarten", eine Bedeutung, der man die eines „Gemüse- oder Küchenkräuter-Gartens" (mit Hitz.) um so weniger zu substituiren braucht, da אֱגוֹז ohne Zweifel Ein Wort ist mit dem pers. aghuz, und da Josephus B. Jud. III, 10, 8 das Vorkommen von Nußbäumen in der Gegend des See's Tiberias, also nicht weit von Sulamiths Heimat, ausdrücklich bezeugt. In dieser ihrer Heimatgegend, und nicht in der Nähe Jerusalems oder im Bereiche der königlichen Gärten südlich von da, ist der hier erwähnte Nußgarten zu suchen; er wird von den Kap. 7, 13 ff. geschilderten Wein- und Obstpflanzungen in der nächsten Umgebung von Sulamiths Mutterhaus schwerlich verschieden sein. — **Um zu sehen nach dem Gesträuche des Thalgrunds** rc. Der Garten lag wohl selbst mit in diesem Thalgrunde, also jedenfalls bedeutend tiefer als Sulamiths Wohnung (daher ירד). „Gesträuch" oder „Grün" des Thalgrundes (אִבֵּי הַנָּחַל) heißt wohl solches Grün, das an der Stätte der abgelaufenen Wasser des Wadi sproßte, weniger wahrscheinlich das Grün von eigentlichen Wasserpflanzen (Hiob 8, 12). Zur Nebeneinanderstellung von Grün oder Gesträuch, Weinstöcken und Granaten vgl. Kap. 2, 12 f. die ähnliche von Blümlein, Feigenbäumen und Weinstöcken. רָאָה בְּ „nach etwas sehen" bezeichnet wie immer das wohlgefällige, behagliche Betrachten einer Sache (vgl. Ps. 27, 4; 63, 3; Mich. 4, 11 rc.), nicht das geschäftige Aussuchen von etwas, für welche letztere Bedeutung auch 1 Mos. 34, 1 sich nicht anführen läßt (gegen Hitz.). — V. 12. **Ich wußte es nicht, daß mein Verlangen mich erhoben** rc. Zu לֹא יָדַעְתִּי ist das folg. נַפְשִׁי שָׂמַתְנִי nähere Inhaltsbestimmung, vor welcher man jedoch כִּי zu ergänzen nicht nöthig hat. Das Verhältniß ist vielmehr dies, daß der vorausgehende Hauptsatz dem sich an ihn anschließenden, ihn näher bestimmenden und erläuternden Satze *logisch untergeordnet* ist und so gleichsam den Sinn ergibt: „*ohne daß ich es wußte, unversehens* erhob mich" rc.; vgl. Hiob 9, 5; Jes. 47, 11, sowie Hitz. und Hengstenb. z. d. St. נַפְשִׁי — was weder Objekt, noch Apposition zum Subj. in יָדַעְתִּי sein kann — könnte an sich zwar im Sinne von „ich selbst" stehen (vgl. Hos. 9, 4; Hiob 9, 21; Ps. 3, 3 rc.), gewinnt aber als Subjekt des Verbum שָׂמַתְנִי vielmehr den durch 1 Mos. 23, 8; Hiob 23, 13; 2 Kön. 9, 15 rc. bezeugten Sinn des „*Begehrens, Verlangens*". Gemeint ist damit aber schwerlich ihre „Lust sich im Freien zu ergehen" (Ew.), oder ihre „Neugierde"

(Vaih.), oder ihr „Wunsch, den Weinstock sprossen zu sehen" (Hitzig), sondern viel wahrscheinlicher ihre Sehnsucht, dem königlichen Geliebten anzugehören, ihr Verlangen ganz und für immer dieses ihres Freundes zu sein. Wann und wie dieses Verlangen zuerst in ihr erwacht war, das gibt sie hier nicht an; es ist dies schon früher an einer andern Stelle durch ihren Mund zur Aussage gelangt: s. 2, 8—17. Am vorliegenden Orte setzt sie dies ihr Verlangen und Sehnen nach ihrem Geliebten einfach als vorhanden voraus und erzählt nur, wie wenig sie mitten in jenen ihren ländlichen Beschäftigungen (V. 11) gewußt und geahnt habe, daß sie durch dasselbe „zu Prachtwagen ihres Volks, des edlen" erhoben worden sei, m. a. W.: wie wenig sie von vornherein den König, den Herrscher von ganz Israel, in ihrem Geliebten vermuthet habe. — **Zu Prachtwagen meines Volks, des edlen.** מַרְכְּבוֹת, an und für sich nur = „Wagen", scheint hier, wie sonst die Verbindung „Rosse und Wagen" (5 Mos. 20, 1; Jes. 31, 1; Ps. 20, 8), den Begriff der vollen Macht- und Prachtentfaltung des Königthums auszudrücken, jedoch dies ohne kriegerischen Nebensinn, so daß also, ähnlich wie in 1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 15, 1, zunächst an Prachtwagen bei festlichen Aufzügen des Königs und seines Hofes zu denken wäre. Das „Versetzt- oder Erhobenwerden" zu solchen Prachtwagen würde demgemäß etwa gleichbedeutend sein mit der Erhebung zu königlicher Würde und Herrlichkeit, wobei sich an die Analogie Josephs in Aegypten denken ließe: 1 Mos. 41, 43 ff. Von sprachlicher Seite steht dieser Deutung nichts Sonderliches im Wege. Die präpositionslose Verbindung des Accusativ מַרְכְּבוֹת mit dem Verb. שׂוּם drückt am wahrscheinlichsten den Sinn des „Versetzens oder Bringens in der Richtung (vgl. Jes. 40, 26; Dan. 11, 2) oder in die Nähe von etwas" (vgl. Richt. 11, 29) aus, und zwar dies nicht blos bei Verbis, die eine Bewegung ausdrücken, sondern bei allen möglichen Verbalbegriffen (s. zahlreiche Beispiele bei Ew., §. 281 d). שׂוּם steht auch sonst oft genug gleichbedeutend mit הֵבִיא, „wohin bringen, führen" (vgl. 1 Mos. 2, 8), und so kann שׂוּם מַרְכְּבוֹת sehr wohl heißen: zu Wagen hin bringen, in die Sphäre, in die Region von Wagen versetzen, erheben" — ein Sinn, der jedenfalls näher liegt, als die Fassung: „auf Prachtwagen erheben" (Syr., Del. ꝛc.); oder als die Deutung von Velth., Gesen., Ew., Bötth., Hitz., Ren. ꝛc.: „zwischen die Wagen (des königlichen Gefolges nämlich) gerathen lassen"; oder als die, wahrscheinlich die Lesart שַׂמְתַּנִי statt שָׂמַתְנִי voraussetzende sonderbare Uebersetzung der Vulg. „conturbavit me propter quadrigas" ꝛc.; oder endlich als die Fassung des מַרְכְּבוֹת als zweiten Objektsaccusativs, woraus entweder der Sinn: „zu Wagen, d. h. zur Herrscherin machen" (Umbr.), oder: „zur Schutzwehr machen" (Hengstenb.), oder: „wie Wagen, d. h. so schnell wie Wagen machen" (Rosenm., Magn., Döpke) resultiren kann. Sofern keine dieser Auffassungen in sprachlicher Hinsicht besser gesichert erscheint als die unsrige, diese aber ohne Zweifel einen ungezwungeneren und ansprechenderen Gedanken ergibt, als sie alle, könnten wir dieselbe mit aller Zuversicht für die einzig zulässige erklären, wenn nicht die schwierige Genitivbestimmung עַמִּי נָדִיב „meines Volks, des edlen" den wahren Sinn des מַרְכְּבוֹת, und damit der ganzen Stelle überhaupt, in ein kaum zu lichtendes Dunkel hüllte. Die Uebersetzung „Wagen meines Volks, des edlen" oder „Wagen meines edlen Volks" empfiehlt sich jedenfalls am meisten (das Fehlen des Artikels vor dem Adjektiv hat nichts auf sich, vgl. 1 Mos. 43, 14; Ps. 143, 10). Bei ihr resultirt ein Sinn, der von dem der נְדִיבֵי עָם Ps. 113, 8, oder der נְדִיבֵי הָעָם 4 Mos. 21, 18 (vgl. נְדִיבֵי עַמִּים Ps. 47, 10) nicht wesentlich verschieden sein kann und also auf die edlen Volksgenossen der Sulamith, auf die proceres s. optimates gentis ejus gehen wird; denn die Erklärung: „Streitwagen des Volks des Fürsten" (Weißb.) hat gewiß ebenso viel gegen sich, als die Auffassung des עַמִּי נָדִיב als Eines Nomen, welches entweder s. v. a. „Landesfürst" (Vaih.), oder = dem bekannten Eigennamen Amminadab (2 Mos. 6, 23; 4 Mos. 1, 7; Ruth 4, 19; 1 Chron. 2, 10; 6, 7 ꝛc.) sein soll. Die letztere Auskunft, offenbar die verwirrendste von allen, haben schon Sept., Symmach., Vulg., Luther (der aber statt Amminadab: Amminadib setzt), und ihnen folgend die meisten älteren Erklärer versucht, namentlich die Allegoriker, denen es so zu sagen als Dogma feststeht, daß mit „Amminadab" der Teufel gemeint sei! Vermeidet man aber auch solche Abwege, so bleibt der Sinn des Ausdrucks: „versetzt werden zu Wagen meines edlen Volks" immer noch dunkel und vieldeutig genug, und man kann entweder annehmen, daß das „edle Volk" oder „Edelvolk" (Ew.) den hohen Adel Israels, oder die Hofleute Salomo's, oder das ganze Volk, wie es durch die Person seines Fürsten repräsentirt wird (so im Wesentl. Del., vgl. Vaih.) bezeichnen solle. Wobei aber immer zweifelhaft bleibt, warum der Dichter Sulamith nicht kurzweg von ihrer Erhebung zu Wagen oder zum Throne ihres Fürsten reden ließ. — Zu möglichster Vervollständigung unserer Aufzählung dessen, was die Ausleger alles aus der vorliegenden crux gemacht haben, möge hier schließlich noch die Weißbach'sche Auffassung unseres Verses verzeichnet werden. Danach „besagen die Worte des 12. Verses im Munde dessen, der die Frage V. 10 gethan hatte (eines Höflings nämlich, der Sulamith staunend im Garten erblickt habe): „Ich fragte so, weil ich nicht wußte, daß du diese glänzende und majestätische Erscheinung seiest; ich hätte eher geglaubt, die fürstlichen Heerwagen vor mir zu sehen!" — Auch Hahn denkt nicht Sulamith als Sprecherin der Worte, sondern vielmehr Salomo, der damit berichten wolle, wie ihn, den von Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit dem japhetischen Heidenthum Erfüllten, seine Seele plötzlich und unvermerkt „auf die Wagen seines Volkes als Fürsten" gesetzt habe. — K. 7, V. 1. **Kehr' zurück, kehr' zurück, o Sulamith** ꝛc. Da nach unserer Fassung der Verse 11 und 12 Sulamith darin ihre Sehnsucht nach den einfacheren Verhältnissen ihrer heimischen Umgebung ausdrückt und ihre Erhebung auf den Königsthron als eine ihr unbewußt und wider Erwarten widerfahrene Auszeichnung bezeichnet, so liegt nichts näher, als die Stimmung, in welcher sie dies geredet, als eine betrübte, schmerzlich ergriffene zu denken und zu muthmaßen, daß ihr Gefühl eines starken und schmerzlichen Heimwehs auch von einer entsprechenden Gebärde begleitet gewesen sein werde. Als solche Gebärde ist laut des nun seitens der Hoffrauen an sie gerichteten, dringenden und mehrmals wiederholten Rufes: „Kehre zurück, kehre um"

(שׁוּבִי שׁוּבִי vgl. Richt. 5, 12) unzweifelhaft die des Fortgehenwollens, des Entweichenwollens aus der ihr widerwärtig gewordenen Nähe des lasterhaften königlichen Hofes zu denken. Sie will nicht aus dem „königlichen Garten" (Döpke, Delitzsch 2c.), in welchem sie sich ja ohnehin schwerlich befand, sondern überhaupt aus der Nähe des Königs, der sie tief betrübt hat, und seiner Hoffrauen, deren Gemeinschaft sie von nun an fliehen zu müssen glaubt, sich entfernen. Deshalb rufen ihr die Letzteren — denn auf sie bezieht sich ja Sulamiths Antwort: „was schauet ihr an Sulamith?" — bittend zu, wieder umzukehren und ihnen ferner den Anblick ihrer reizenden Gestalt zu vergönnen. Denn nur in diesem Sinne kann das וְנֶחֱזֶה בָּךְ „daß wir dich schauen" (חזה בְּ nicht wesentlich verschieden von ראה בְּ 6, 11) gefaßt werden: von dem wohlgefälligen Betrachten, vom Weiden der Augen an der, der sie ja längst den Preis der Schönheit zuerkannt hatten (vgl. ihre öftere Anrede: „du Schönste unter den Weibern", 1, 8; 5, 9; 6, 1). Daß die Hoffrauen diese Aufforderung zur Umkehr und zum Dableiben an sie richten, und nicht vielmehr Salomo (den übrigens viele Aeltere als den Sprecher der Worte denken, s. Starke), dies wird entweder so zu erklären sein, daß Salomo in den Ruf der Frauen mit einstimmt (vgl. Döpke, Ewald 2c.), oder besser so, daß er, der vor Allen durch ihren Versuch zum Weggehen Betroffene, ein Mehreres thut, als sie blos zurückrufen, daß er sie mit liebender Gewalt zurückzuhalten sucht und sie deshalb vorerst nur in sprachloser leidenschaftlicher Erregung umschlingt und festhält, um erst nachher sie mit den süßesten Schmeichelreden zu fesseln (V. 2 ff.). — **Was schauet ihr an Sulamith?** — Diese Gegenfrage der Angeredeten ist ohne Zweifel als demüthige Ablehnung des durch jenen Zuruf ihrer Schönheit indirekt gespendeten Lobes zu fassen. Sulamith mag von den Blicken solcher Leute, wie Salomo's Kebsweiber und Hoffrauen sind, ferner nicht bewundert werden: sie sind ihr lästig geworden. Demüthig, wie die ganze Gegenfrage, ist gewiß auch die Selbstbezeichnung בַּשּׁוּלַמִּית (eigentl.: „an der Sulamitin", d. h. nicht: „an dieser S.", sondern „an Einer, die eine Sulamitin ist"; vgl. 1 Kön. 20, 36; Jes. 7, 14; Joel 4, 3 2c.) gemeint. Ihr Sinn ist gewiß kein anderer als: „warum betrachtet ihr doch mich, ein schlichtes Mädchen vom Lande (Hitzig)? was seht ihr an der einfachen Tochter eines galiläischen Dorfes?" — הַשּׁוּלַמִּית ist nämlich, wie der Artikel hier und bei der vorherigen Nennung im Vokativ zeigt, sicher nicht persönlicher Eigenname (so die meisten alten Versionen und Ausleger) und ebensowenig etwa Adjektiv im Sinne von: „die Begnadigte, die mit Huld Beschenkte" (Weißb.), sondern nomen gentilicium, gleichbedeutend mit dem nur dialektisch verschiedenen הַשּׁוּנַמִּית 1 Kön. 1, 3; 2 Kön. 4, 12. 25, also Benennung der in Rede Stehenden nach ihrem Heimatorte שׁוּלֵם oder שׁוּנֵם. Dieser Ort, das *Σουλήμ* des Eusebius und Hieronym. im Onomast. und das heutige Sôlam, scheint seinen Namen, der ursprünglich wohl = סֻלָּם „Leiter", wegen seiner Lage an einem steilen Bergabhange geführt zu haben (vgl. Robinson, Pal. III, 402), ähnlich wie auch sonst manche Berge, z. B. der 1 Makk. 11, 59 erwähnte, den Namen *Κλίμαξ* tragen (vgl. Hitzig z. d. St., und „Urgeschichte der Philister", S. 126). Nach Jos. 19, 18 lag dieses Sunem im Stamme Isaschar, nach 1 Sam. 28, 4; 29, 1. 11; 31, 1 unweit des Gilboa-Gebirges und der Ebene Jesreel, nach 2 Kön. 4, 22—25 nicht allzufern vom Gebirge Karmel (vgl. zu V. 6 dieses Kapitels, und schon oben zu 2, 8; 3, 6; 4, 1. 8; auch Einleit. S. 5). — **Was gleich dem Reigen von Mahanaim.** Die schwierigen Worte כִּמְחֹלַת הַמַּחֲנָיִם ziehen Ausleger nach dem Vorgang der Vulg. („quid videbis in Sulamite, nisi choros castrorum?") noch mit zur Frage: „warum wollt ihr Sulamith betrachten, wie man den Reigen von Mahanaim betrachtet?" (Hahn, Weißb., Renan 2c.), oder auch: „.... wie bei dem Reigen von M." (Hitzig). Aber natürlicher und contextgemäßer erscheint es, mit den meisten Aelteren wie Neueren, die Frage der Sulamith mit diesen Worten beantwortet werden zu lassen, versteht sich durch die Fragerinnen selbst, die auf solche Weise angeben, warum ihnen in der That viel daran liege, die Sulamith auch ferner noch zu schauen. Sie schauen nämlich an ihr „etwas, das gleich ist dem Reigen von Mahanaim", etwas so Prächtiges und Entzückendes, wie der Reigentanz, den die Engelheere einst bei Jakobs Heimkehr nach dem gelobten Lande östlich vom Jordan aufführten. Siehe 1 Mos. 32, 1—3, auf welche Stelle hier unverkennbar angespielt wird, wie Döpke, Delitzsch, Hengstenb., Meier 2c. mit Recht annehmen. Das gleich Jakobs Ringkampf zu Pniel (1 Mos. 32, 28; vgl. Hos. 12, 4 ff.) hochgefeierte Ereigniß der patriarchalischen Urgeschichte Israels, dasselbe wunderbare Erlebniß des Erzvaters Jakob, dem auch die Stadt Mahanaim zwischen Jabbok und Jordan, die Residenzstadt des antidavidischen Nordreichs unter Isboseth (2 Sam. 2, 8 ff.) ihren Namen verdankte, es bildet hier den Vergleichspunkt und soll offenbar den Anblick der Sulamith als etwas Engelschönes, himmlisch Erhabenes schildern, ähnlich wie sie früher mit Morgenröthe, Sonne und Mond verglichen worden war (6, 10) und in Uebereinstimmung damit, daß auch sonst bald den Gestirnen, bald den Engeln Gottes reigenartige Aufführungen zum Lobe Gottes beigelegt werden (vgl. Hiob 38, 7; Richt. 5, 20; Ps. 103, 21; 148, 2; 1 Kön. 22, 19; Luk. 2, 13 2c.). Der „Reigen von Mahanaim" ist also jener an der Stätte des späteren Mahanaim von den Engeln aufgeführte bekannte Reigen; unnöthig ist die appellativische Fassung von הַמַּחֲנָיִם: „Tanz der Engelchöre" (Döpke), oder „der Engelschaaren" (Gesen.), oder „der Engellager" (Delitzsch), oder „der Doppelheere" (Umbr., Weißb.; vgl. schon Targ. z. d. St.). Entschieden verwerfen müssen wir aber jede Deutung unserer Worte, welche darin eine „Aufforderung zum Tanze" erblickt, sei es nun, daß man Salomo (so Böttcher), sei es, daß man die Hoffrauen (Ewald, Delitzsch 2c.), sei es, daß man Salomo und seine Gefährten (Döpke) das Ansinnen an Sulamith stellen läßt, den berühmten Tanz von Mahanaim vor ihren Augen aufzuführen. Ein solcher Tanz, mag man ihn nun als feierlichen Festreigen, wozu mehrere Tänzer gehörten (Ewald, Böttcher 2c.), oder als Contredanse zweier Reihen, einer aus Jünglingen und einer aus Jungfrauen gebildeten (Hitzig), oder als Einzeltanz einer „danseuse du Harem" (Ren.), oder als „ländlichen Festtanz in der leichten Bedeckung einer Hirtin oder Winzerin" (Del.) denken,

ist hinsichtlich seiner geschichtlichen Existenz ebensowenig bezeugt, als durch den Context unseres Stückes als wirklich zur Aufführung gelangend erwiesen. Er würde aber, wenn wirklich auf die Bühne gebracht und mittelst der folgenden Schilderung beschrieben (V. 2 ff.), ganz gewiß nicht jene „keuschste Augenweide“, jene „Aeußerung der Demuth und des kindlichen Gemüths“ der Sulamith gebildet haben, welche Delitzsch (S. 139) darin erblicken möchte; vgl. oben Nr. 2, S. 67.

8. Schluß. c) Salomo's letzte Lobpreisung der Schönheit seiner Geliebten: Kap. 7, V. 2—6. — Nur Delitzsch hat diese Schilderung statt dem Salomo vielmehr den Töchtern Jerusalems in den Mund gelegt, wogegen aber nicht blos die Gleichheit des Tones spricht, welcher wie in diesem so auch im folgenden Abschnittchen (V. 7—10) herrscht, sondern auch der Umstand, daß die liebkosende Rede hier, auf Einem Punkte wenigstens, dringlicher und gleichsam nackter wird, als dies sich aus Frauenmunde irgend erwarten ließ (s. V. 3). Auch hat die diesmalige Schilderung der Reize Sulamiths die größte Aehnlichkeit mit den früher (4, 1 ff.; 6, 4 ff.) von Salomo gegebenen, nur daß sie in umgekehrter Ordnung wie dort die einzelnen Schönheiten von den Füßen aufsteigend bis zum Haupte aufzählt, also gemäß der im Hebräischen gewöhnlichen Redeart: „vom Fuß bis zum Kopfe“ (2 Sam. 14, 25; Jes. 1, 6) verfährt. Daß dieser umgekehrte Verlauf der Schilderung nicht etwa durch die Aufführung eines Tanzes seitens der Beschriebenen veranlaßt, sondern lediglich aus dem Streben des Dichters nach Abwechslung entsprungen ist, hat sogar Hitzig richtig erkannt; vgl. auch Ewald z. d. St. (gegen Delitzsch, Vaih., Renan u. A.). Eine Berührung mit einer ähnlichen früheren Stelle des Gedichts ist nach der Zehnzahl der einzelnen schönen Körpertheile, welche hier, gleichwie in Sulamiths Beschreibung der Reize ihres Geliebten (5, 10—16) vorgeführt werden. — **Wie schön sind deine Schritte in den Schuhen, o Fürstentochter.** Daß mit den „Schritten“ (פְּעָמִים, vgl. Ps. 58, 11; 2 Kön. 19, 24), d. h. mit den Füßen als schreitenden, als in Bewegung befindlichen, der Anfang gemacht wird, beweist nichts für die bereits verworfene Tanz-Hypothese. Denn „schreiten“ ist noch nicht = „tanzen“, und einige Schritte gehen mußte Sulamith um den Anfang unserer Schilderung wohl deshalb, weil Salomo sie, die bereits sich zu entfernen willens gewesen, wieder nach seinem und ihrem früheren Standorte zurück-, oder auch nach irgendwelchem Sitzplatze hinführen mußte. Dabei weist er sie denn auf das Anmuthvolle und Reizende ihrer „Tritte in den Schuhen“ hin, oder m. a. W. darauf, wie schön ihr doch die Schuhe beim Gehen anstehen, die sie als „Fürstentochter“ trage! Offenbar sind die Schuhe mitgenannt als etwas, was sie von Haus aus und für gewöhnlich nicht trug (vgl. 5, 3), als ein Bestandtheil ihrer neuen zierlichen Hoftracht also, der jedenfalls nach Stoff und Form besonders luxuriös bereitet und wohl namentlich durch zierlich geschlungene purpurfarbige, hochgelbe oder bunte Bänder ausgezeichnet war, gleich den Prunksandalen späterer vornehmer Hebräerinnen (vgl. Ezech. 16, 10; Judith 10, 9; Winer, R.-W.-B., Art. „Schuhe“). Als „Fürsten- oder Edeltochter“ wird sie zugleich bezeichnet, um auf ihren nunmehrigen hohen Rang (nicht etwa ihre adlige Abkunft, welche nach 1, 6; 2, 8 ff.; 6, 11 unwahrscheinlich) hinzuweisen. בַּת steht dabei in jenem allgemeineren Sinne für Frauensperson überhaupt, also zur Markirung des genus femin., wie Kap. 2, 2; 6, 9; 1 Mos. 30, 13; Richt. 12, 9 ꝛc.; der Ausdruck נָדִיב aber dürfte wohl durch das kurz zuvor von ihr gebrauchte עַמִּי נָדִיב veranlaßt sein. Auf das wesentlich Gleichbedeutende der ganzen Anrede mit „meine Schwester Braut“ ist schon oben zu Kap. 4, 9 aufmerksam gemacht worden. — **Die Rundungen deiner Hüften sind wie Schmuckketten.** Die „Rundungen deiner Hüften“ sind die Rundungen, welche deine Hüften sind, welche sie bilden (יְרֵכַיִךְ Genit. des Substrats, wie Ps. 40, 16; 68, 31 ꝛc.). Ueber חַמּוּקִים und sein Stammwort חמק „wenden, drehen“, s. zu 5, 6, und über יְרֵכַיִם Hüften zu 5, 15. — Sehr verschieden wird der Ausdruck חֲלָאִים gedeutet, bald „Halsband“ oder „Geschmeide“ (Sept., Vulg., Syr., Rosenm., Magn., Vaih., Böttcher), bald „Spangen“ (Ewald), oder „Perlen“ (Hitzig), oder „Schmucksachen“ (Henstenb.), oder „Schmuckketten“. Wie der Spr. 25, 12; Hos. 2, 15 vorkommende Singular חֲלִי, חֶלְיָה zeigt, ist jedenfalls an zierlich bereitete Schmucksachen zu denken, und zwar laut unserer Stelle wohl an aus runden, glatt gedrechselten Küglein oder Perlen bestehende Schmucksachen, da es auf Veranschaulichung der vollkommen runden Gestalt der Hüften ankam. — **Bereitet von Künstlerhänden;** eigentlich: „Werk der Hände eines Künstlers“. Der Sing. מַעֲשֵׂה, den auch Septuaginta und Syr. richtig wiedergeben, steht, weil die vielen zusammengereihten Kügelchen oder Perlen nur Ein Ganzes, Ein Halsgeschmeide bilden. Die Form אָמָּן, gleichbedeutend mit אָמוֹן Spr. 8, 30 und mit chald. und syr. אוּמָן (s. Hitzig z. d. St. und Ewald, Lehrbuch §. 152, b), dient zur Bezeichnung des Künstlers (*τεχνίτης*, artifex), im Gegensatze zu dem nur gröbere Arbeit liefernden Handwerker, dem חָרָשׁ (*τέκτων*, faber). Daß hier speziell ein kunstfertiger Drechsler gemeint sei, ergibt der Begriff der חֲלָאִים. — Uebrigens gehört die Rundung der Hüften nicht blos nach orientalischem, sondern auch nach hellenischem Kunstgeschmack zu den vorzüglichsten Schönheiten des weiblichen Körpers, wie das bekannte Attribut der Aphrodite als *καλόπυγος* zeigt. — V. 3. **Dein Schooß ist ein wohlgerundetes Becken.** שֹׁרֶר ist nach einstimmigem Zeugnisse der alten Uebersetzer = שֹׁר Ezech. 16, 4 und = arab. schurr, also „Nabel“ (vgl. zu Spr. 3, 8). Aber, wie der Vergleich mit einem runden Becken oder Mischkrug (über אגן s. gleich nachher), sowie der folgende Wunsch, daß es diesem Gefäß nicht an Mischwein mangeln möge, lehrt, kann nicht der Nabel an sich und als solcher, es muß vielmehr der ganze Bauch (Unterleib) mit dem Nabel als seinem Mittelpunkte gemeint sein. Richtig daher Hahn, Vaih., Weißbach ꝛc.: „dein Schooß,“ durch welchen Ausdruck die Beziehung auf den Zeugungsakt, welche das Folgende fordert, zur Genüge angedeutet ist, während die Uebersetzung: „deine Scham“ (Magnus, Döpke, Hitzig) sprachlich kaum zu rechtfertigen sein dürfte; denn sowohl שְׁרִירָיו Hiob 40, 16, als das arab. scharr (*αἰδοῖον*, arcanum) sind nur verwandte, nicht identische Begriffe. — אַגַּן, Plur. אַגָּנוֹת (Jes. 22, 24; 2 Mos. 24, 6) bezeichnet nicht

sowohl einen **Becher**, als vielmehr ein **Becken**, ein größeres rundes Trinkgefäß, hier ohne Zweifel einen **Mischkrug** (*κρατήρ*, Sept., Vulg.), wie das folgende מֶזֶג „Mischwein" zeigt. Denn daß man diesen Trank (eine Mischung von Wein mit warmem oder kaltem Wasser — Berachoth 7, 5; 8, 2; Pesach 7, 13; Maasser 4, 4) lediglich in **kleineren** Gefäßen, wie Bechern, Kelchen ꝛc. bereitet habe, dafür dürfte die Redeart מָזַג אֶת־הַכּוֹס schwerlich beweisend sein (gegen Hitzig). אַגַּן הַסַּהַר „Becken der Rundung" ist natürlich soviel als rundes Becken; s. Ewald §. 287 f. Die Wurzel סהר ist laut dem Samaritanischen gleichbedeutend mit סחר „umgeben, umschließen"; vgl. einerseits סֹחֵרָה „Schild", Ps. 91, 4; andererseits סֹהַר Schloß, Feste, Thurm; auch שַׂהֲרוֹן „kleiner Mond", und das talmud. סָהַר Mauer, Wall. — **Nicht müsse ihm mangeln der Mischwein.** Dieser Wunsch, der nicht mit den älteren Auslegern in eine objektive Aussage, wie „nunquam indigens poculis" (Vulg.), oder: „dem nimmer Getränk mangelt" (Luther) umzuwandeln ist, enthält ohne Zweifel eine Anspielung auf die Freuden des geschlechtlichen Verkehrs zwischen Mann und Weib, eine Anspielung ähnlicher, jedoch schlüpfrigerer Art, wie die in 4, 12 ff. (vgl. Spr. 5, 15 ff.) enthaltene. Vergebens suchen einige Neuere diesem Zugeständnisse durch verschiedene Ausflüchte zu entgehen, Böttcher z. B. durch die Annahme, nur das Zirkelrunde der Nabelgrube solle durch jene Wunschformel in lebhafter Weise veranschaulicht werden; Hengstenb. durch die allegorisirende Bemerkung: „unter dem Bilde eines Bechers, stets voll von Mischwein, erscheine die Fähigkeit der Kirche, die Durstigen mit edlem Labetrunk zu erquicken;" Del. durch die Behauptung: „Der Nabel, soweit er bei dem stärkeren Athem der Tanzenden (?) durch das Gewand hindurch sichtbar wird, ist wie eine kreisrunde Schale, der es nicht an Würzwein fehlt" (aber אַל mit folgendem Voluntativ?!), „d. h. so voll Gesundheitsfrische (Spr. 3, 8), wie jene von Würzwein." — **Dein Leib ist ein Weizenhaufen, umsteckt mit Lilien.** עֲרֵמַת חִטִּים ist gewiß nicht „**Weizengarbe**" (Ewald, der hier an Ruth 3,7 denkt, wo aber עֲרֵמָה vielmehr einen **Haufen** von Garben bedeutet), sondern ein aufgeschütteter Haufe von Weizen**körnern** (vgl. 2 Chron. 31, 6 ff.; Nehem. 3, 34), so daß der Vergleichspunkt einerseits im Gewölbtsein, andererseits in der gelblich-weißen Farbe, vielleicht aber auch nebenbei in der Fruchtbarkeit eines solchen Getreidehaufens liegt. Das „umsteckt mit Lilien" (סוּגָה, aramaisirend für שׂוּגָה; eigentlich „**eingezäunt** in Lilien") scheint auf die Sitte hinzudeuten, „einen solchen Weizenhaufen auf der Tenne, wo man das Getreide im freien Felde gleich nach der Ernte ausdrosch, mit Blumen zu umstecken" (Döpke) — eine Sitte, welche freilich lediglich aus unserer Stelle erschlossen werden muß. Daß das Ganze „nur Phantasiebild" sei (Weißb., Hitzig), ist unwahrscheinlich. Doch veranlaßte den Vergleich wohl die lilienrothe — **wir müßten sagen**: die rosenrothe — Farbe des Gewandes, welches keusch und züchtig, wie sich's geziemte, den Leib der jungen Frau verhüllte, ähnlich wie Kap. 5, 14 die das „Elfenbeingebild" einschließenden Sapphire auf die Farbe des Gewandes hindeuteten. Jedenfalls liegt das Charakteristische, darum aber freilich auch das Indecente des ganzen Bildes nicht in diesem nebensächlichen Zuge der Umsteckung mit Lilien, sondern in dem Körnerhaufen. Annähernde Parallelen dazu führen Döpke, Magn. ꝛc. an, z. B. eine Stelle aus **Motanebbi** (v. Hammer, S. 74), wo die Lenden eines Mädchens mit einem Sandhügel verglichen sind; **Ommonrheif** (Hamasa, bei Reiske Taraf. p. 53): „Nates habet ut tumulus arenae rore compactae;" **Nuweirius** (ebend. p. 131): „Poëtae comparant nates amatae cum collibus arenaceis." — V. 4. **Deine Brüste sind wie zwei Rehlein** ꝛc. Vgl. 4, 5. Das „Weiden unter Lilien" fehlt hier, weil das Bild von den Lilien eben erst in etwas anderer Beziehung als dort zur Verwendung gekommen ist; nicht etwa mit Rücksicht auf V. 9, der von einem „Weiden" weder dem Bilde noch der Sache nach handelt (gegen Weißbach). — V. 5. **Dein Hals ist wie ein Thurm von Elfenbein.** Das tert. comp. liegt einerseits in der Schlankheit und dem geraden Wuchse, andererseits in der blendendweißen Hautfarbe des Halses, also ähnlich, aber nicht ganz so, wie in Kap. 4, 4. Von dem dort genannten Davidsthurm ist der hier erwähnte Elfenbeinthurm so gewiß verschieden, als er nicht als Bollwerk oder Waffenthurm, sondern ohne Zweifel als Luxusgebäude zu denken ist, gleich Ahabs elfenbeinernem Hause (1 Kön. 22, 39; vergl. Am. 3, 15; Ps. 45, 9), oder gleich dem Elfenbeinthrone, den Salomo nach 1 Kön. 10, 18 ff. besaß. — **Deine Augen Teiche in Hesbon.** Wie Kap. 5, 12 die Augen des Geliebten mit „Tauben an Wasserbächen, in Milch gebadet, in der Fülle sitzend", so werden hier die der Geliebten mit lichtblauen Teichen oder Wasserbassins, die das Sonnenlicht lieblich wiederspiegeln, verglichen. Vgl. Ovid, de arte amat. II, 722: — „oculos tremulo fulgore micantes, Ut sol a liquida saepe refulget aqua." Die Teiche bei Hesbon, vielleicht gerade zwei nahe nebeneinander liegende Teiche vor einem Hauptthore dieser Stadt, mochten durch die Klarheit ihres Wasserspiegels und die Lieblichkeit ihrer Ufer vorzugsweise geeignet sein zu einem solchen Vergleiche. Noch neuere Reisende, wie Seetzen, Burkhardt ꝛc., erwähnen wenigstens Einen großen Wasserbehälter bei Hesbân (der alten moabitischen Königsstadt Hesbon, 5 Mos. 2, 24 ff.; Jes. 15, 4), südlich von der auf hohem Hügel thronenden Stadt in einem Wadi gelegen und aus herrlichem Bauwerke bestehend; vgl. Crome, Palästina I, 254 ff. — **Am Thore der Volkreichen.** Diese „Volkreiche" (בַּת רַבִּים, eigentl. „Tochter der Vielen", *λεωφόρος*) ist sicher **eben Hesbon selbst** (vgl. die öftere Bezeichnung von Städten mit dem personifikatorischen Ausdruck בַּת, z. B. Jes. 1, 8; 10, 32; 23, 12; Ps. 137, 6), eine Stadt, die im davidisch-salomonischen Zeitalter neben Rabbath Ammon gewiß der volkreichste Ort der ostjordanischen Nachbarreiche oder vielmehr Provinzen Israels bildete. Abzuweisen ist Hengstenbergs Meinung, בַּת רַבִּים sei nur ein anderer Ausdruck für רַבָּה oder רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, so daß hier also die Teiche zweier transjordanischer Städte genannt wären, desgl. aber auch Hitzigs Ansicht: „das Volkreiche" sei Name eines besondern Stadtthores von Hesbon (בַּת ר' also nicht Genit., sondern Apposition), nämlich desjenigen, wo Markt und Gericht gehalten zu werden pflegten; — denn von einer Personifikation von Stadtthoren als בָּנוֹת findet sich sonst nirgends ein Beispiel. — **Deine Nase wie der Libanon=**

thurm, der nach Damaskus hinschaut. Eigentlich: wie „ein Libanonthurm" — doch folgt aus diesem Fehlen des bestimmten Artikels wohl nicht, daß Ein Thurm von mehreren derselben Art und Lage gemeint sei (Hitzig). Denn durch das צֹפֶה וגו' wird derselbe deutlich als ein Späherthurm, eine Warte bezeichnet, und von Gebäuden dieser Art gab es, wenn auch auf dem Libanongebirge überhaupt wohl mehrere (— denn nach 2 Sam. 8, 6 hatte David überhaupt militärische Besatzungen nach Aram-Damaskus gelegt), doch schwerlich mehr denn Einen, der „nach Damaskus hin schaute", d. h. zur militärischen Beobachtung dieser seit Resons Abfall für Israels Nordgränze gefährlich gewordenen Stadt diente (vgl. 1 Kön. 11, 24). Wo dieser Libanonthurm zu suchen ist, etwa bei Fukra, in dessen Nähe Robinson einen wahrscheinlich für kriegerische Zwecke bestimmten „merkwürdigen Thurm" nachweist (Zeitschr. d. Deutsch-Morgenl. Gesellsch. VII, 1, 77), oder zu Magdol, einem Orte derselben Gegend mit einem uralten, nach Norden zu blickenden Tempel (ebend. S. 72), läßt sich natürlich nicht mehr genau bestimmen. Jedenfalls ist aber auch dieser Libanonthurm von dem Kap. 4, 4 genannten Davidsthurme grundverschieden, und zwar dies um so gewisser, da der letztere einen majestätischen, schön geschmückten Hals, jener dagegen eine gerade gewachsene, ein schönes Profil bildende Nase zu versinnbildlichen diente. — V. 6. **Dein Haupt auf dir, wie der Karmel.** Zu der etwas ungenauen Redeart: „dein Kopf auf dir", worin der Kopf gewissermaßen als ein Nebentheil des ganzen Menschen erscheint, vgl. 2 Kön. 6, 31; Richt. 14, 18. — Bei der Vergleichung mit dem Karmel kommt hauptsächlich in Betracht, daß derselbe neben dem Libanon das hochragendste Gebirge Nordpalästina's ist, und deshalb oft genug als ראשׁ הַכַּרְמֶל bezeichnet werden mochte (1 Kön. 18, 46; Am. 9, 3 vgl. Jer. 46, 18); untergeordneterweise wohl auch sein Bedecktsein mit dichten Wäldern, dem Bilde reichlichen Haarwuchses (Mich. 7, 14; — vgl. oben 5, 13 a) — während seine Lieblichkeit, an welche Hengstenberg vor Allem gedacht wissen möchte, wohl außer Betracht bleibt. — **Und dein herabwallend Haupthaar wie Purpur.** דַּלָּה, hier coma pendula — eigentlich überhaupt soviel als „das Herabhängende" (vgl. Jes. 38, 12, wo es den Trumm, d. h. die am Webstuhl herabhängenden Fäden des alten Gewebes, an welche die neuen angeknüpft werden, bezeichnet), von דלל pendere, Hiob 38, 4. — Bei der Vergleichung des Haares mit Purpur (אַרְגָּמָן, speziell den rothen Purpur bezeichnend, im Gegensatze zum dunkelvioletten Blaupurpur oder תְּכֵלֶת) kommt wohl weniger die Farbe in Betracht — denn rothes oder nur irgendwie in's Röthliche spielendes Haar ist bei einer morgenländischen Schönheit überhaupt nicht vorauszusetzen, — als der dunkle Glanz (vgl. 5, 11). Wie denn auch den Griechen *πορφύρεος* häufig fast gleichbedeutend mit *μέλας* ist, und daher z. B. Anakreon (28, 6. 7) *πορφυραῖ χαῖται* synonym mit *κόμαι μέλαιναι* gebraucht; Properz III, 17, 22 von der purpurea coma des Nisus redet, und noch Suidas das homerische *κυανοχαίτης* durch „*μελανόθριξ, πορφυρόθριξ*" erklärt (anderes hieher Gehörige aus Tibull, Virg., Cic., Plin. ꝛc. s. bei Rosenm. und Döpke z. d. St.). Möglich übrigens auch, daß irgendwelcher purpurfarbige Schmuck, den Sulamith in ihr Haar geflochten tragen mochte (vgl. Iliad. 17, 52), zu der Vergleichung Anlaß gegeben hatte; während an die spätere Sitte der Hebräerinnen, ihren Haaren durch Färben mit Henna u. dgl. ein gelblich-rothes Aussehen zu geben, keinenfalls gedacht werden darf. Vgl. Döpke z. d. St., und Winer, R.-W.-B., Art. „Haar". — **Ein König gefesselt durch Locken.** Der eben geschilderte majestätische Glanz des Haupthaars der Geliebten legte es nahe, auf die gewaltige Wirkung hinzuweisen, welche dasselbe oder speziell seine wunderbar schönen Locken an ihm, dem königlichen Geliebten, gethan hatte (vgl. 4, 9). רְהָטִים, sonst „Wasserrinnen, Kanäle", sind hier offenbar die einzelnen herabfließenden Ringeln oder Locken des Haares. Vgl. das lat. coma fluens, sowie zur Vergleichung schöner Locken mit Netzen oder Stricken, in welche sich der Liebhaber verfängt, Sir. 9, 3. 4, nebst zahlreichen Parallen aus orientalischen Dichtern (bei Ewald, Heiligst. und Döpke); auch Spr. 6, 25, wo den Wimpern, und Pred. 7, 26, wo den Armen der Geliebten diese umstrickende Wirkung beigelegt ist. — Vulg., Syr., Luth., und noch neuestens Weißbach und Friedrich ziehen מֶלֶךְ zu אַרְגָּמָן: „wie Königspurpur", oder „wie Purpur eines Königs", verwickeln sich aber so bezüglich der Erklärung der Schlußworte: אָסוּר בָּרְהָטִים in unüberwindliche Schwierigkeiten (z. B. Friedrich: „wie das Purpurroth eines Königs, das ungebunden ist gemäß den Rinnenfalten"; Weißbach: „wie ein Königspurpur, angebunden in rinnendem Wasser" — wobei an die Purpurfärbereien an der phönizischen Seite des Karmel angespielt sein soll!). —

9. Dritter Auftritt. a. Salomo: V. 7—11. — **Wie bist du schön und wie lieblich, o Liebe, unter den Wonnen.** — אַהֲבָה im Sinne von אֲהֻבָה zu nehmen, wie Vulg. („charissima") und Syr. thun, oder auch demgemäß zu punktiren, wie Hitzig will, ist hier so wenig erforderlich als Kap. 3, 10. Wir haben es hier offenbar mit einer ähnlichen Apostrophe an die Liebe als solche zu thun, wie die in Kap. 4, 10 enthaltene war, nur daß dem concreteren Begriffe „deine Minne" hier der allgemeinere der Liebe überhaupt substituirt ist; אַהֲבָה steht wesentlich in dem nämlichen Sinne wie Kap. 2, 7; 5, 8; 8, 6. 7, oder wie 2 Sam. 1, 26 ꝛc. Sonderbar willkürlich nimmt Weißbach אַהֲבָה in seiner eigentlichen Infinitivbedeutung, als Apposition des Prädikats, nicht als Vokativ: „wie schön bist du und wie lieblich, ein Lieben in Wollust" — was soviel heißen soll wie: „Eine, deren Liebe Wollust erweckt". — תַּעֲנוּגִים (oder תַּעֲנוּגוֹת, Pred. 2, 8) sind nicht „Liebkosungen" (Hengstenb.), sondern die damit verbundenen Lustempfindungen, also „Wonnen, Wollüste" (vgl. Spr. 19, 10; Mich. 1, 16; 2, 9). Salomo meint aber damit nicht die gemeine fleischliche Wollust, sondern die süßen Freuden der ehelichen Gemeinschaft, wie er sie eben jetzt bei der Umarmung Sulamiths auf's neue inne wird. — Darüber daß entweder ein Abgehen oder doch ein Zurücktreten des Chores während der hier beginnenden entzückten Kundgebungen ehelicher Zärtlichkeit zu statuiren sei, vgl. oben Nr. 2, S. 67, woselbst über die Berechtigung mit unserem Vers einen neuen Auftritt beginnen zu lassen, überhaupt schon das Nöthige bemerkt worden ist. — V. 8. **Dieser dein Wuchs, er gleicht der Palme.** Das זאת

vor קוֹמָתֵךְ betrachtet man gewöhnlich als Zurückverweisung auf die in V. 2—6 enthaltene Schilderung der Schönheit der Geliebten, was aber um so unstatthafter, da dort nur von einzelnen Körpertheilen die Rede gewesen, für deren Zusammenfassung zu Einem Begriffe zwar מַרְאֶה (5,15), aber nicht קוֹמָה den richtigen Ausdruck gebildet haben würde. Richtig Delitzsch: „Indem er sie aus seinen Armen läßt, mustert er mit seinen Augen ihre Gestalt und findet sie gleich der Palme" ꝛc. Um von ihrem hochragenden Wuchse (vgl. קוֹמָה in Jes. 10, 33; Ezech. 31, 3; Ps. 37, 24) einen lebendigen Eindruck zu erhalten, mußte er sie, für einen Augenblick wenigstens, losgelassen und mehr aus der Ferne betrachtet haben. Auf dem bei orientalischen Dichtern überhaupt beliebten Vergleiche schlanken, hohen Wuchses mit der Palme (vgl. Fräbn zu Ibn Fossl., S. 72; aber auch Homer, Od. VII, 160) beruht der im A. T. nicht seltene Frauenname Thamar. — **Und deine Brüste den Trauben** — nämlich denen der Palme, womit also die mit traubenartigen Früchten behangene Dattelpalme gemeint sein muß (richtig Rosenmüller, Böttcher, Hitzig), zumal da die Rede erst im folgenden Verse auf die, durch den Zusatz הַגֶּפֶן ausdrücklich als solche bezeichneten Weintrauben überlenkt. Daß die Datteltrauben ziemlich hart sind und insofern der schwellenden Weichheit der Brüste nicht zu entsprechen scheinen, beeinträchtigt das Passende des Vergleichs nicht, da es sich hier zunächst nur um die beiderseitige Form handelt (gegen Weißb.). — Uebrigens beweist die abermalige Erwähnung der Brüste an unserer Stelle (vgl. V. 4), daß jene frühere Schilderung V. 2—6 außer engerem Zusammenhange mit der gegenwärtigen steht, daß also die Weißbach'sche Ansicht: es würden in V. 2—11 absichtlich zwölf Schönheiten aufgezählt (außer den früheren zehn nämlich noch der Wuchs und die Brüste) aller Begründung entbehrt. — V. 9. **Ich denke: ersteigen will ich die Palme.** אָמַרְתִּי ist wohl nicht präterital zu nehmen: „ich sprach" oder „ich dachte früher" ꝛc., so daß in den Worten eine Rückverweisung auf 5, 1 enthalten wäre (so Vulg., Luther ꝛc.), sondern präsentisch, da im Folgenden noch mehrere Wünsche ausgesprochen, aber nicht etwa eine frühere Erfüllung dieser Wünsche berichtet wird. Vgl. auch das תְּשׁוּקָתוֹ V. 11, was deutlich auf ein eben erst wieder bekundetes, nicht aber auf ein früheres liebendes Verlangen des Freundes hinweist. — **Will erfassen ihre Zweige.** סַנְסִנִּים, eigentlich die „zuhöchst Seienden" (verwandt mit סלל, תלל „erhöhen"), d. h. die die Krone des Palmbaumes bildenden Zweige nebst Blättern. Speziellere Ausdeutung des Bildes, z. B. so, daß Nase und Mund, die der Liebhaber küssen möchte, hier durch die „Zweige" bezeichnet wären (Weißb.), ist unthunlich und führt zu Geschmacklosigkeiten. — **Und so sollen deine Brüste mir sein gleich Weintrauben** (vgl. zu V. 8) **und deiner Nase Hauch gleich Aepfeln.** Ein Mehreres, als die Absicht zu küssen, oder in den Schönheiten und Süßigkeiten des Angesichts und des Busens der Geliebten zu schwelgen, ist hier nicht ausgedrückt. Kap. 4, 16; 5, 1 steht also nicht unmittelbar zu vergleichen. — „Der Nase Hauch" (vgl. Jes. 2, 22; 2 Sam. 22, 16) wird ausdrücklich mit erwähnt, weil der den Mund Küssende eben ihn zunächst verspürt. Das Bild von den Aepfeln paßt aber um so besser, da der Apfel, תַּפּוּחַ, im Hebräischen eben nach seinem feinen Dufte benannt ist. — V. 10. **Und dein Gaumen gleich dem besten Wein.** Nicht als Organ der Rede (Hengstenb. u. A.), sondern als Stellvertreter des Mundes oder der Lippen bezüglich des süßen Odems und der lieblichen Küsse (vgl. 5, 13) ist der Gaumen hier genannt. יֵין הַטּוֹב, eigentl. „Wein des Guten" (vgl. בִּרְכַּת־טוֹב Spr. 24, 25) ist soviel als „lieblicher, vortrefflicher Wein". S. über diese Umschreibung des Adjektivs Ewald, Lehrb. §. 287, b. — **Der sanft hinuntergleitet meinem Geliebten.** Da die Annahme, לְדוֹדִי habe sich aus dem folgenden 11. Verse fehlerhafterweise hier eingedrängt (Amm., Heiligst., Hitz., früher auch Ewald), gleich willkürlich ist, wie die Umänderung in לְדוֹדַי „meiner Liebe" (Velth., Meier), oder in לְדוֹדִים „Liebenden, Geliebten" (so jetzt Ewald), so leidet es keinen Zweifel, daß Sulamith dem Könige hier in's Wort fällt, um, ähnlich wie in Kap. 4, 16, seine Schilderung fortzuführen und ihm in einschmeichelndster Weise zu erkennen zu geben, daß sie seine Liebe vollständig erwidere und derselben jeden Genuß zu gewähren bereit sei. — Zu הוֹלֵךְ לְמֵישָׁרִים, eigentl.: „der nach Geradheit (auf gerade glatte Weise) eingeht," vgl. das ähnliche יִתְהַלֵּךְ בְּמֵישָׁרִים Spr. 23, 31; auch Jes. 8, 6. — **Der da beschleicht der Schlummernden Lippen.** Andere: „der gesprächig macht Schlafender Lippen (Mercerus, Hengstenb., Del. ꝛc., unter Zurückführung des דּוֹבֵב auf דִּבָּה, Rede, Nachrede); oder: „der schmachten macht der Schl. Lippen" (Weißb.) ꝛc. Aber für דבב — wovon auch der leise schleichende und tappende Bär דֹּב benannt ist — genügt die Bedeutung des „leise Fließens" oder „Schleichens", und der Sinn ist ohne Zweifel, daß lieblich schmeckender Wein leicht einschläfere, so daß der ihn Trinkende unvermerkt von Schlummer befallen werde (richtig Ew.). Auf die saliva oris zweier im Kusse geeinigter Liebenden (nach dem lucretianischen: „junguntque salivas oris" etc.) ist sicherlich nicht angespielt, da ein derartiges raffinirt wollüstiges Bild im Munde der keuschen Sulamith undenkbar wäre. — V. 11. **Ich bin meines Geliebten** (vgl. 6, 3), **und nach mir sehnt er sich;** wörtl.: „und auf mich (steht) sein Begehren." Zu עָלַי = אֵלַי vgl. Spr. 29, 5; Ps. 36, 3. תְּשׁוּקָה wie in der hier zu Grund liegenden Stelle 1 Mos. 3, 16 vom sehnlichen Verlangen des Mannes nach Gemeinschaft mit dem Weibe, nicht von grobsinnlicher Begierde nach geschlechtlicher Vereinigung. Das Ganze ist ein triumphirender Ruf, durch welchen Sulamith freudig bekräftigt, daß ihr Geliebter ohne sie gar nicht sein könne und damit ihre folgende Bitte an ihn vorbereitet. Unbeschreiblich gemein behauptet dagegen Hitz.: „die Kebse anerkennt hier mit sterbender Stimme und brechenden Aeuglein die Thatsache gegenseitiger Liebesnoth." —

10. Fortsetzung und Schluß. b. Sulamiths siegreicher Sturm auf Salomo's Herz. Kap. 7, 12—8, 4. — **Wohlan, mein Geliebter, laß uns hinausziehn auf's Land.** Zu יָצָא הַשָּׂדֶה vom Hinausziehen aus der Stadt auf's freie Feld, vgl. auch 1 Sam. 20, 6. Der angeredete Geliebte (דוֹד) kann kein Anderer sein, als der eben erst, V. 10 und 11 Angeredete, also Salomo, nicht der „Hirt", welchem sie diesen ihren Wunsch, aus den beengenden Stadtmauern hinaus auf's Land zu ent-

fliehen, wahrlich nicht erst in Form einer dringenden Bitte und wortreich pathetischen Aufforderung auszudrücken nöthig gehabt hätte, wenn er anders bei ihr in Jerusalem war (gegen Böttch., Hitz., Ren.); war er aber nicht bei ihr, so war es höchst unnütz, ihm, dem weit Entfernten, diese Worte zuzurufen (gegen Ew., Baih.). Die Aufforderung ist deutlich an einen wirklich gegenwärtigen Geliebten gerichtet, und dabei völlig ernst gemeint, nicht eine bloße phantastische Scheinbitte, ein Begehren, von welchem die Bittende von vornherein überzeugt wäre, es könne ihr unmöglich gewährt werden (gegen Weißb.). — **Laß uns übernachten in den Dörfern.** An das Land (שָׂדֶה) schließen sich hier, ganz wie 1 Chron. 27, 25, die Dörfer (כְּפָרִים von כֹּפֶר 1 Sam. 6, 18; st. constr. כַּפַר) an. Nur zu ihnen paßt der Begriff des „Uebernachtens" (לִין), nicht zu „Cyperblumen" oder „Alhenna's", welche Döderl., Ew., Meier ungehörigerweise hier einmischen, und welche schwerlich damals so gemein im heil. Lande waren, daß man auf oder unter ihnen zu schlafen vermocht hätte (vgl. zu 1, 14). — Darüber, daß auf der Reise von Jerusalem nach Sunem ein mindestens zweimaliges Uebernachten nöthig war, s. schon oben, zu Kap. 3, 8 (S. 53). — V. 13. **Frühe aufbrechen nach den Weinbergen.** Nicht am Wege nach Sunem gelegene Weinberge, die sie auf der Reise etwa besichtigen könnten, sind hiermit gemeint, sondern ohne Zweifel die heimischen Weinberge der Sulamith, ja näher wohl ihre eignen; denn nur an diesen kann sie ein so lebhaftes Interesse nehmen, wie das Folgende ausdrückt. „Früh aufbrechen (הִשְׁכִּים) nach d. W.", d. h. frühe aufstehen und gehen nach d. W., eine constr. praegnans; vgl. Ew. §. 282, c. — **Schauen, ob aufgesproßt der Weinstock, ob sich geöffnet seine Blüthe.** Die hier genannten Weinstöcke und Granaten sind die nämlichen, wie die in Kap. 6, 11. Zu eben jenen harmlosen ländlichen Beschäftigungen und Vergnügungen, wie die dort geschilderten ihrer früheren Lebensweise, wünscht Sulamith samt ihrem Geliebten zurückzukehren. Die dabei vorausgesetzte Zeit ist, wie 6, 11 und wie 2, 11 ff. Frühling, die zum Genusse der freien Natur vorzugsweise reizende und einladende Jahreszeit. Zwischen dem an jenen Stellen geschilderten Frühling und zwischen dem jetzt vorausgesetzten gerade Ein Jahr als verstrichen zu denken (Hitz.) ist unstatthaft; es wird vielmehr — dem gemäß, daß die Handlung überhaupt innerhalb 2—3 Wochen zu verlaufen scheint (vgl. oben zu 2, 8 ff., S. 42) — noch der nämliche Frühling wie dort gemeint sein, vorausgesetzt daß der Dichter sich überhaupt eine klare Vorstellung von den zwischen den einzelnen Hauptmomenten seiner Handlung liegenden Zeitdistanzen gebildet hat. — Das Pi. פִּתַּח ist wohl reflexiv zu nehmen: „ob sich geöffnet" (Del., Hengstenb., Meier), oder auch inchoativ: „ob sich öffnen wolle, ob aufzubrechen im Begriff stehe" (Ew., Heiligst., Baih. 2c.). Wegen סְמָדַר vgl. zu 2, 13. — **Dort will ich dir meine Minne hingeben.** Zu אֶתֵּן אֶת־דֹּדַי vgl. Spr. 29, 17. דֹּדַי bedeutet nicht „deine Liebkosungen gegen mich", sondern umgekehrt: „meine gegen dich." Diese hat sie ihm ja freilich auch bisher schon gewährt (s. 4, 16; 7, 7 ff.), aber noch nicht unausgesetzt, noch nicht ohne zeitweilige Störungen und Unterbrechungen (vgl. 6, 4 f; 6, 11), noch nicht mit voller rückhaltsloser Erschließung ihres Herzens. Dort aber (שָׁם mit großem Nachdruck, wie Am. 7, 12), dort in der Lieblichkeit und wonnigen Freiheit der schönen Natur, will sie ganz die Seine werden. — Beachte, wie wenig auch diese Stelle wieder zur sog. Hirtenhypothese stimmt; desgleichen aber auch zu Weißbachs Annahme, Sulamith äußere den vorliegenden Wunsch gar nicht ernstlicherweise; das שָׁם אֶתֵּן sei also conditional zu nehmen: „dort würde ich geben" — wenn anders denkbar wäre, daß du mit mir ziehen könntest" (?!). — V. 14. **Es geben die Liebesäpfel ihren Duft.** הַדּוּדָאִים sind nicht „Lilien" (Luth.), sondern die Früchte der Alraune (mandragora vernalis, oder atropa mandragora), eines in Palästina, namentlich in Galiläa (Schubert, Reise, III, 117) häufigen Feldgewächses aus dem Geschlechte der Belladonna, mit kleinen weißlichgrünen Blüthen, aus denen im Mai oder Juni gelbe, stark und angenehm duftende Aepfelchen von der Größe einer Muskatnuß werden (*μῆλα εὔοσμα*, Test. Isachar, c. 1; vgl. Dioscorid. IV, 76: *εὐώδη μετὰ βάρους τινός*). Da nur diese Aepfel, nicht aber die Blüthen oder die Pflanze selbst, angenehm riechen, so denkt Sulamith natürlich an sie selbst, nimmt also hier eine vorgerücktere Jahreszeit als V. 18, die Zeit der Weizenernte nämlich (s. 1 Mos. 30, 14) in Aussicht, gleichwie sie im Folgenden bei Erwähnung des „heurigen Obstes" noch weiter vorwärts denkt. — Als künstliches Reizmittel der Geschlechtsliebe (daher auch der Name דּוּדָאִים, von דּוֹדִים, דּוֹד) galten diese Aepfel nach 1 Mos. 30, 14—16 schon dem frühesten orientalischen Alterthum, nicht minder den Griechen und Römern, bei denen sie daher *Κιρκαία*, Circeta hießen (vgl. auch den Namen der *Ἀφροδίτη μανδραγορῆτις* bei Hesychius und Phavorin), den Arabern, die sie bis auf den heutigen Tag tuffâh es-Shaitân „Satansäpfel" nennen, dem gesammten christlichen Mittelalter (s. Gräße, Beiträge zur Literatur und Sage des Mittelalters, 1850), und noch Vielen in neuerer Zeit; vgl. z. B. Pater Myller in seiner Reise in's gelobte Land: „Es hat diese Wurzel (!), die ich in der Wüste des hl. Johannes des Täufers fand, und ziemlich viel davon mit mir nahm, vielerlei medizinische Tugenden, benimmt auch die Unfruchtbarkeit und liefert kräftige Liebestränke" (s. bei Del., Genesis, S. 467). Wegen dieser ihrer angeblichen aphrodisischen Eigenschaften nennt nun aber Sulamith die Dudaim sicherlich nicht, geschweige denn, daß sie etwa die Absicht andeuten wollte, ihrem Geliebten zu gesteigerter Reizung seiner Liebe einen Zaubertrank daraus zu bereiten. Vielmehr sind ihr, der Unschuldigen und Arglosen, diese Früchte lediglich Symbol der Liebe, und daß sie dieselben hier nennt, soll gleich den „allerlei edlen Früchten über unsren Thüren", gewiß nur neue, ihrem Geliebten weniger bekannte Köstlichkeiten und Genüsse ihrer Heimat zu den vorher erwähnten hinzufügen (s. Weißb. z. d. St.). Zu weit freilich geht im Streben nach symbolischer Fassung der Worte Meier, nach welchem der Satz: „die Liebesäpfel duften", nur s. v. besagt wie: „ich bin innig verliebt", während das dann erwähnte „alte und neue Obst" die süßen Früchte der Liebe bedeute, die sie ihm zu genießen geben wolle, der alten, bisher schon vorhanden gewesenen, und der neuen, inzwischen nachgewachsenen und gesteigerten Liebe nämlich. Siehe gegen diese, die schlichte frische Naturwahrheit der

Schilderung zu Gunsten geschmackloser Spitzfindigkeiten verflüchtigende Allegorisirung: Hitz. u. Weißb. z. d. St. — **Und über unseren Thüren sind allerlei edle Früchte, heurige und fernige.** Mit „unseren Thüren" meint Sulamith die Thüren ihres elterlichen Hauses in Sunem, das außer ihren Geschwistern (1, 6; 8, 8) auch wohl noch ihre Mutter bewohnte (vgl. 3, 4; 8, 2). Dieses Haus hatte wohl mehrere Thüren, jedenfalls eine nach vorn und eine nach hinten, aber auch wohl noch Seitenthüren, daher der Plural. Auf Gesimsen inwendig über diesen Thüren bewahrte man wohl edles reifes Obst auf, ähnlich wie dies auch in unsern Bauernwohnungen zu geschehen pflegt; daher das עַל vor פְּתָחֵינוּ, was weder „vor" (Luther, v. Amm.), noch „innerhalb" (Magnus), noch „bei" oder „an" (Coccejus, Hahn, Goltz ꝛc.) bedeuten kann. Auf eine Benutzung des Gebälks oder Bretterwerks über den Thüren ländlicher Wohnungen zur Aufbewahrung verschiedener Gegenstände (wenn auch nicht gerade zur Construction förmlicher Vorrathskammern), scheint auch die Stelle Spr. 17, 19 hinzudeuten. — Wegen מְגָדִים, eigentl. „Köstlichkeiten", vgl. 4, 13. Das כָּל bezieht sich auf die verschiedenen Sorten dieses köstlichen Obstes, nicht etwa schon auf den Unterschied zwischen „heurigem" und „fernigem", wie Weißb. will. Was diese beiden Ausdrücke betrifft (חֲדָשִׁים גַּם יְשָׁנִים), so sind sie beide, mit ähnlichem Sinne wie Matth. 13, 52 *καινὰ καὶ παλαιά* (vgl. auch 3 Mos. 25, 22; 26, 10), als näher bestimmende Epitheta zu כָּל־מְגָדִים zu fassen, und dürfen nicht, der Accentuation zuwider, erst mit dem Schlußsätzchen: „hab' ich dir, m. G., aufbewahrt" verbunden werden (gegen Magn., Del., Meier). Dies sowohl, wie die Beziehung des Verb. צָפַנְתִּי auf Alles von עַל־פְּתָחֵינוּ an, als ob die drei letzten Versglieder Einen langen Satz bildeten (Ew., Umbr., Weißb.), ist unthunlich, weil zwar von fernigen oder vorjährigen Früchten, aber nicht von heurigen, eine Aufbewahrung für den Geliebten ausgesagt werden konnte; die letzteren mußten ja erst noch reifen und wachsen! — (die) **hab' ich, mein Geliebter, dir aufbewahrt.** Als unabhängiger Satz (Döpke, Rosenm., Hengstenb.) läßt sich dieses Schlußglied nicht fassen, weil sonst das Verbum auch die „neuen Früchte" zum Objekte haben würde. Man muß אֲשֶׁר ergänzen und das so entstehende Relativsätzchen lediglich an das letzte Prädik. יְשָׁנִים anknüpfen (richtig Hitz.). — Kap. 8, 1. **O, wärest du gleich einem Bruder mir.** כְּאָח kann unmöglich als einfacher Vokativ (Septuag., Luth.) genommen werden; es geht vielmehr auf ein dem Bruderverhältniß gleiches Verhältniß („wie ein Bruder von mir", vgl. Ps. 35, 14), drückt also den Wunsch, und zwar den ernstlich gemeinten, zu seiner Verwirklichung unmittelbar hinstrebenden Wunsch aus (gegen Weißb.), daß Salomo ihr in Allem so nahe kommen möge, innerlich wie äußerlich, daß sie ihn ganz wie einen leiblichen Bruder, wie ein Glied ihrer Familie, einen Angehörigen ihres heimischen Hauswesens betrachten und behandeln dürfte. Gegenüber einem Liebhaber aus dem Hirtenstande hätte der hier geäußerte Wunsch keinen Sinn; er setzt auf's deutlichste einen Geliebten als Objekt voraus, der seiner ganzen Lebensstellung nach über seiner Geliebten steht, für den es also eines Herabsteigens von seiner Höhe bedarf, wenn eine wirkliche Lebensgemeinschaft zwischen ihm und ihr bestehen soll. Denn daß er die Geliebte zur „Königin" und „Edeltochter" gemacht hat, ist offenbar ohne Einwirkung auf den kindlich-demüthigen Sinn des schlichten Naturkindes geblieben; sie hat es nicht über sich gewinnen können, den mit seinen 60 Königinnen und 80 Beifrauen wie mit Sklavinnen umgehenden stolzen Haremsfürsten mit dem herzlichen Vertrauen, das eine Schwester dem Bruder entgegenbringt, ihr eigen zu nennen; sie hat ihn wohl דּוֹד, aber nicht אָח nennen gelernt, so oft er sie auch seit der Vermählung als אֲחֹתִי כַלָּה angeredet haben mag. Dies ihr Verhältniß zu ihm richtig erwogen, erscheint Hengstenbergs Umschreibung des vorliegenden Ausrufs: „möchtest du doch, der du mein Bruder bist, in ein wahrhaft brüderliches Verhältniß zu mir treten", keineswegs so ganz ungereimt, wie Weißb. es darstellen möchte. — **Träfe ich dich draußen, küßt' ich dich.** Zu dem Bedingungssatze ohne אִם und ohne Bezeichnung des Nachsatzes, vgl. Hos. 8, 12; Spr. 24, 10; Richt. 11, 36. „Draußen", d. h. auf der Straße, oder im freien Felde — also überhaupt da, wo ich dermalen dir, dem Könige, gegenüber die steife höfische Etikette wahren muß. Ein neuer Protest also gegen die ihr unleidlich gewordene Haremssitte! — **Und doch würden sie mich nicht schmähen.** גַּם, gleichwohl, dennoch; s. Ew. §. 341, a. — לֹא יָבוּזוּ לִי, sie — die Leute nämlich — würden mich nicht verachten und schmähen, als wäre ich eine gemeine Dirne, welche fremde Mannspersonen auf offener Straße küßt; vgl. Spr. 7, 12. 13; und zu בּוּז unten V. 7; Spr. 6, 30. — Statt לִי lesen einige schlechtere Handschriften לָךְ, was aber weit weniger passend erscheint und ohne Zweifel aus dem Schlusse des vorigen Verses hier wiederholt ist. Sämmtliche alte Uebers. drücken לִי aus. — V. 2. **Ich würde dich führen, bringen in meiner Mutter Haus.** Was sie früher, Kap. 3, 4, nur geträumt, das darf sie jetzt, als glühenden Wunsch ihres Herzens, dessen naher Erfüllung sie gewiß ist, dem Geliebten sagen. אֶנְהָגְךָ „ich würde dich führen," an der Hand nämlich; wohin? besagt das folgende Verbum, das dieses erste in ähnlicher Weise näher bestimmt, wie in V. 1 b das אֶשָּׁקְךָ das אֶמְצָאֲךָ. — **Du würdest mich unterweisen.** Abermals ein Fingerzeig dafür, daß der Geliebte nicht ein Hirtenjüngling ist, sondern Salomo, der weise und hochgelehrte König, dem gegenüber Sulamith längst ihre Unwissenheit, zugleich aber auch ihr Bedürfniß nach Unterweisung aus seinem reichen geistigen Schatze fühlen gelernt hat. Das Unpassende einer Unterweisung durch einen Geliebten, der bloßer Hirt wäre, fühlend, hat Hitzig die Conjectur Ibn Esra's wieder aufgenommen, wonach vor תְּלַמְּדֵנִי ein שֶׁ zu ergänzen, und das so in ein Relativsätzchen verwandelte Verb. als 3. Pers. Fem. auf das vorherige אִמִּי zu beziehen wäre: „meiner Mutter, die mich lehren würde" — nämlich wie ich dir Alles recht möge. Höchst willkürlich; denn alle Verba vorher und nachher stehen in der 2. Pers.; ein diese Reihe außerordentlicherweise unterbrechendes Verbum in der 3. Pers. Fem. hätte nothwendig nicht blos durch שֶׁ oder אֲשֶׁר, sondern durch ein nachdrückliches הִיא indizirt werden müssen, und diesem הִיא müßte dann ein אֲנִי אֶשָּׁקְךָ u. s. w. gegenüber-

treten (vgl. Böttcher, Neue Aehrenl. III, 172). Die meisten alten Uebersetzer bestätigen unsere, d. h. die gewöhnliche Auffassung; und daß Sept. und Syr. an der Stelle des תְּלַמְּדֵנִי die letzte Verszeile von Kap. 3,4 mechanisch wiederholt haben, kann gegen deren Richtigkeit nichts beweisen. — **Ich würde dich tränken mit Würzwein.** Daß אַשְׁקְךָ geflissentlich auf das consonantisch gleichlautende אֶשָּׁקְךָ „ich würde dich küssen", V. 1, anspielen solle, ist eine müßige Bemerkung Hitzigs und Weißbachs, die wenig für sich hat. Unnöthigerweise hat Meier unser Sätzchen als Angabe dessen, was der Geliebte die Sprecherin lehren solle, gefaßt: „du lehrtest mich, wie ich dich tränken sollte" ꝛc.; ähnlich auch Ewald und Heiligst., nach welchen der Sinn ist: „aus deinem Munde würde ich erfahren, was dir lieb und angenehm ist, nämlich das Tränken" ꝛc. Einfacher und geschmackvoller gestaltet sich Alles, wenn man gar keine engere Beziehung zwischen תְּלַמְּדֵנִי und unserem Sätzchen statuirt, und nichts als die Wechselseitigkeit zwischen den geistigen Gaben, die der Lehrer spendet, und den leiblichen Erquickungen, die ihm die Schülerin dafür darreicht, hier angedeutet findet (vgl. Luk. 10, 38 ff.; 1 Kor. 9, 11; Gal. 6, 6). — Mit dem Würzwein, womit sie ihn zu tränken gedenkt, meint übrigens Sulamith wohl Traubenwein mit duftenden und scharfen Essenzen versetzt (nach bekannter orientalischer Sitte, vgl. Döpke und Vaih. z. d. St.) Der bestimmte Artikel soll diesen Wein als den bekannten Trank von vorzüglicher Güte bezeichnen, als den Würzwein *κατ᾽ ἐξοχήν*; vgl. יֵין הַטּוֹב 7, 10. — **Mit dem Moste meiner Granate.** Trotz der fehlenden Copula wird hiermit etwas vom Vorigen Verschiedenes gemeint sein, nicht etwa der Würzwein selber, als wäre dieser ein bloßer Obstwein (Hitzig). Denn auf die Verschiedenheit deutet eben עָסִיס statt des vorherigen יַיִן, nicht minder aber auch die obige Erwähnung des Weinstocks neben der Granate (7, 3; vergl. 6, 11). Das Suffix in רִמֹּנִי (wofür Vulg. und Syr. רִמֹּנַי „meiner Granatäpfel" lasen) ist Genitiv des Besitzes für עָסִיס (vgl. הַר קָדְשִׁי), also soviel als: „von mir bereiteter Granatenmost." Gegen die Fassung Weißbachs u. A.: „vom Moste meines Granatenbaumes", spricht, daß Sulamith laut 6, 11; 7, 13 solcher Bäume mehr als blos einen hatte. — Uebrigens nannte das Alterthum den ausgegohrenen Granatapfelmost ebenfalls „Wein", wie aus Plin. H. N. 14, 16 hervorgeht: „Vinum fit — e punicis, quod rhoiden (*ῥοιά*, Granatapfel) vocant;" vergl. Winer, R.-W.-B., Art. „Wein". — V. 3. **Seine Linke (ist) unter meinem Haupte, und seine Rechte herzet mich.** Von dem sonst wörtlich übereinstimmenden Ausrufe Kap. 2,6 unterscheidet sich der vorliegende lediglich durch das Fehlen des לְ hinter תַּחַת, gleichwie auch V. 5 b das bloße תַּחַת steht, ebenso 2 Mos. 24, 4; 32, 19. Daß der Dichter unbedingt wörtliche Wiederholungen früherer Formeln nicht liebt, haben wir schon bei 6, 3; 4, 1; 7, 4 ꝛc. gesehen. — Bloße Schlußformel ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (Hitzig) ist unser Vers in keiner Weise. Vielmehr steht er mit der 7, 13 ff. gegebenen ausführlichen Beschreibung dessen, was die beiden Liebenden in Sulamiths Heimat mit einander thun und genießen würden, in ganz ähnlichem Connex, wie Kap. 2, 6 mit der vorhergehenden Schilderung gemeinsamen Natur- und Liebesgenusses 1, 16 ff.; 2, 3 ff. Nur schilderte Sulamith dort Gegenwärtiges, während sie hier der Zukunft angehörige Freuden lebhaft vergegenwärtigt; dies jedoch nicht in optativischer Form, wie Ewald, Vaih. ꝛc. ohne ausreichenden sprachlichen Grund wollen. — V. 4. **Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems** ꝛc. Freie Wiederholung aus 2, 7; 3, 5. An die Stelle des dortigen אִם ist diesmal das verbietende מַה getreten (s. Ewald §. 325, b; vgl. auch oben zu 5, 8); und durch Weglassung der Gazellen und Hindinnen des Feldes, sowie durch Contraction der Worte עַד שֶׁתֶּחְפָּץ mittelst des Metheg zu Einem Wort, ist eine rhythmische Verkürzung des ganzen Ausrufs zu einem blos zweitheiligen Verse erzielt worden. — Darüber, daß der Ausruf diesmal die Bedeutung eines Abschiedsworts der Sulamith an die Töchter Jerusalems habe (was auch Hitzig im Wesentlichen richtig eingesehen hat) s. schon oben, zu 2, 7. Nur ist es unnöthig, mit Vaihinger die diesmalige Fassung auf Rechnung des stürmischen, vorwurfsvollen Tones zu setzen, in welchem die durch die Hoffrauen gekränkte Sulamith hier rede.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der kirchlich-allegorischen Exegese bleibt der Einblick in den Fortschritt, welchen die Handlung im vorliegenden Akte gewinnt, nothwendig verschlossen. Sie findet überall bildliche Darstellungen der soteriologischen Mysterien ohne inneren organischen Zusammenhang; wechselnde Bilder, deren Tendenz immer wieder in der Veranschaulichung des Mittelpunkts der christlichen Heilswahrheit, der Bekehrung, Rechfertigung, Heiligung und Vollendung des Sünders durch die Gnade des Erlösers, oder auch der Berufung und Erwählung der ganzen Kirche zur Heilsgemeinschaft Gottes in Christo, bestehen soll. So erscheint ihr die Traumgeschichte Kap. 5, 2—7, samt dem folgenden Dialog bis 6, 3, also der erste Auftritt nach unserer Eintheilung, bereits als vollständige dramatische Darstellung vom Abfall und der Wiederannahme der Gemeine, ja vom Sündenfall und der Erlösung der Menschheit; schon dieser Eine Abschnitt bildet ihr gleichsam ein Hoheslied im Kleinen, eine poetische Verherrlichung des gesammten heilsgeschichtlichen Prozesses von Anfang bis zu Ende. Eine „dunkle Scene", ein Nachtstück eröffnet diese Schilderung nach Hengstenb. (S. 135). Der Abfall der ungläubigen Menschheit von ihrem Gotte, insbesondere die Verwerfung des Heilandes durch die Tochter Zion samt der ihr dafür widerfahrenen Strafe der Verstockung und Verblendung, werden durch die traumartigen Bilder vom Schlafen Sulamiths, vom vergeblichen Einlaß-Begehren ihres Geliebten, von dessen nachherigem Verschwinden und vergeblichen Gesuchtwerden, endlich von den Schlägen, welche die Wächter (die „himmlischen Diener der Rache") der Suchenden ertheilen, so anschaulich dargestellt, daß das Ganze sozusagen „ein würdiges Seitenstück zu Jes. 53" und zugleich eine Illustration zu Röm. 11, 7: „die Wahl hat es

erlangt, die Andern sind verstockt", oder auch zu Röm. 11, 25. 26 bildet. Aber die Schilderung lenkt dann auch wieder zum Ziele der endlichen Bekehrung Israels und somit der Vollendung des ganzen heilsgeschichtlichen Prozesses über; denn die von ihrem Geliebten Verlassene und Verstoßene bleibt fortwährend krank vor liebender Sehnsucht nach ihm (5, 8); sie legt dann auf die zu ihrer Erprobung an sie gestellte Frage, was sie von ihrem Geliebten halte (5, 9), ihr Herz voll Liebe und Hingebung gegen den himmlischen Salomo als den Inbegriff aller Herrlichkeit dar (5, 10—16); sie beantwortet endlich auch die zweite Frage, die zur Anbahnung ihrer Wiedervereinigung mit dem himmlischen Bräutigam an sie gerichtet wird, in concreter Weise (6, 1—3), indem sie in ihrer Antwort auf das: wo ist dein Geliebter hingegangen? neidlos anerkennt, daß er in der Kirche sein Wesen hat, und in Folge dieser Anerkennung das alte Verhältniß als wiederhergestellt betrachten darf. — So Hengstenberg, dessen Auffassung als die idealisirende Rekapitulation aller früheren kirchlich-allegorischen Deutungen dieses Abschnittes betrachtet werden kann. — Auch die folgenden Stücke schildern nach ihm immer wieder und wieder den Einen Hauptgegenstand des Liedes: die Herstellung des ursprünglich vorhanden gewesenen, dann gestörten und abgebrochenen, endlich wieder angeknüpften Liebesverhältnisses zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde. Kap. 6, 4—10 thue dies in Form einer Lobpreisung der Schönheiten der Braut und einer Vergleichung derselben mit allen übrigen Frauen, die den Hofstaat des himmlischen Salomo bilden; Kap. 6, 11—7, 1 in Form einer Erzählung der Tochter Zion von ihrem Gelangen zur hohen Würde einer Braut des Himmelskönigs, samt einer Beglückwünschung derselben durch die Töchter Jerusalems, die ihr ihre herzliche Freude äußern über ihre Wiederkehr aus der Verirrung und über die hohen Gnaden, die ihr in Folge derselben zu Theil werden; Kap. 7, 2—11 in Form eines neuen Lobgesanges des Königs auf die Tochter Zion, die aus ihrer Verirrung zu ihm und damit zu ihrer früheren Schönheit zurückgekehrt ist, — woran sich weiter die Aeußerung seines Entschlusses, ihrer Reize zu genießen, und ihre herzliche Zustimmung zu diesem Entschlusse anschließe (7, 8—11); Kap. 7, 12 bis 8, 4 endlich in Form einer Bitte der Tochter Zion an den himmlischen Geliebten, ihr seine alte Liebe wieder zuzuwenden, und fern vom Getümmel der sündigen Welt, in ländlicher Eingezogenheit und Abgeschiedenheit, als ihr Bruder mit ihr zu leben. — Reicher noch an Repetitionen und in entsprechendem Maße ärmer an wahrem inneren Fortschritte sind die Erklärungen der älteren Allegoristen. Von ihnen paraphrasirt z. B. Starke (in engem Anschlusse an Marck, Ainsworth, Michael. ꝛc.) Kap. 6, 2. 3 so, daß er darin die Braut „die angenehmen Empfindungen der besonderen Gegenwart ihres Seelenbräutigams, die sie eben jetzt in ihrem Herzen wahrgenommen", schildern, und daher Christi Walten in dem Würzgärtlein seiner Kirche, d. h. in den Herzen der wahren Gotteskinder, beschreiben läßt, wobei die gesammte Heilswirksamkeit des Herrn in Wort und Sakrament, seine pflanzende, fördernde, bewahrende und vollendende Einwirkung auf die einzelnen Seelen in Kürze zur Darstellung gelangt. Kap. 7, 1 sodann umschreibt er: „Kehre wieder, kehre wieder zu mir und dir aus der Verwirrung, darin du dich befandest, ehe ich mich dir wiederum offenbarte (Kap. 5, 6; Ps. 116, 7), o Sulamith, die du Frieden vor Gott, Gerechtigkeit und Stärke in meiner Gemeinschaft erlangt hast; kehre wieder, verbanne alle traurigen und schüchternen Gedanken! Ich werde beständig dein Jesus, dein Heiland und Seligmacher bleiben; fasse nur wieder ein zuversichtliches Herz zu mir, deinem Seelenfreunde, daß wir, ich, dein Erlöser, mit meinem Vater, der dich in mir liebet, und dem Heil. Geist dich schauen, d. h. unsere Lust und Freude an dir als einem vollkommenen Spiegel deiner geistlichen Schönheit haben." Und in Kap. 8, 1 bemerkt derselbe Erklärer zu den Worten: „Fände ich dich draußen, ich müßte dich küssen" ꝛc.: „Werde ich dich draußen finden, d. h. dir außer meiner Mutter Haus, so lange ich in der Fremde und Pilgrimschaft dieser Welt lebe (2 Kor. 5, 6—9), begegnen, so will ich dich küssen mit dem Kusse des Glaubens, der Liebe, des Gehorsams, ja dir alle ersinnlichen Zeichen meiner aufrichtigen und feurigen Liebe geben (Ps. 2, 12; Hos. 13, 2; Hiob 31, 27); auch sollte mir Niemand Schmach anthun, besonders diejenigen nicht, denen ich so verächtlich vorkomme und die meiner spotten, wenn ich mich der Gemeinschaft mit dir rühme und dein Lob verkündige (Kap. 5, 7; 1 Mos. 38, 23 ꝛc. ꝛc.)." — Kurz, es wird hier in Allem alles Mögliche gefunden und der schlichte Wortsinn einer überschwänglichen dogmatisch-mystischen Deutelei zu lieb fast überall preisgegeben.

2. Der richtige Gegensatz zu solchen Maßlosigkeiten kann freilich auch nicht darin bestehen, daß man mit der profan-erotischen Exegese alles Heilige aus dem Verlauf der dargestellten Handlung verbannt und dieselbe, in der Weise, wie dies namentlich bei Hitzig und Renan geschieht, in eine ordnungs- und fortschrittslose Aufeinanderfolge üppiger Haremsscenen verwandelt. Wahrhaft widerwärtig wird diese Auffassung besonders da, wo sie behauptet, der Dichter führe das Liebesverhältniß Salomo's zu anderen Geliebten als Sulamith, mittelst eingehender Schilderung seines buhlerischen Verkehrs mit denselben, seinen Lesern oder Zuschauern vor; er beschreibe es durch Wort und Handlung des Genaueren, wie der König von der spröden Sulamith sich verdrossen abwende, um sich bei andern Schönheiten seines Harems „schadlos zu halten". Die auf diese Auffassung gegründete Hitzig'sche Exegese der Stelle 7, 2—11 hat auch Böttcher voll Entrüstung eine „sich in's ekelhaft Gemeine versteigende" genannt; ein Urtheil, das über die Renan'sche Behandlung desselben Abschnitts mit nicht geringerem Rechte gefällt werden dürfte. Aber auch in ihrer maßvolleren Gestalt, wie sie bei Herder, Umbreit, Ewald, Vaihing. ꝛc. vorliegt, schließt die Hirtenhypothese immer vielerlei Bedenkliches in sich, wodurch die religiös-ethische Gestalt der vorliegenden Abtheilung auf mehreren Punkten empfindlich beeinträchtigt wird. Namentlich leidet dabei Salomo's Charakter mehr als billig Noth, sofern zum Vorwurfe polygamischer Ausschweifung hinzu auch noch der des geflissentlichen Verlockens und verführerischen Bestürmens weiblicher Unschuld, also eines direkt ehebrecherischen Beginnens, auf ihn gehäuft wird — was namentlich bei dem sogenannten „letzten Hauptsturme" Kap. 7, 2—10

in unangenehmen Contrast zur angeblichen Treue der Jungfrau gegen einen fernen Geliebten tritt. Aber auch Sulamiths Charakter erscheint bei dieser Auffassung weniger schön und groß, als bei der unsrigen; insbesondere mißfällt an ihm das Ueberschwängliche, um nicht zu sagen das Prahlerische, der Kap. 5, 10—16 gegebenen Schilderung des Geliebten, die sich doch auf einen einfachen Hirtenjüngling beziehen soll; nicht minder auch das schwärmerische Pathos der nach dieser Ansicht an einen weit entfernten Liebhaber gerichteten Aufforderung, mit auf's Land zu ziehen, Kap. 7, 12 ff. Mehrere der feinsten und lieblichsten Züge im Bilde der herrlichen Frau gehen geradezu ganz verloren, namentlich das symbolisch Bedeutsame ihres Traumes, Kap. 5, 2—7; die liebenswürdige Sanftmuth, womit sie durch ihre ausweichende Antwort in Kap. 6, 2. 3 den abwesenden Gatten zu entschuldigen sucht; die geschickte Art, in welcher sie ihn Kap. 7, 10 unterbricht, um ihn ganz zu entwaffnen und zu gewinnen; die ächt weibliche Naivetät, womit sie Kap. 8, 2 in ihr Gemälde der harmlosen Freuden ihres ländlichen Zusammenlebens auch eine Hindeutung auf den Unterricht aufnimmt, den sie von ihrem weisen Geliebten zu erhalten hoffe, u. s. f.

3. Die typisch-messianische Auffassung vermeidet diese Mängel auf eine das ästhetische wie das religiöse Gefühl des Lesers wahrhaft befriedigende Weise. Sie hebt Beides, Licht wie Schatten, überall in richtiger Vertheilung hervor, und wenn sie den Conflict des liebenswürdig keuschen und reinen Naturkindes mit der verderbten Sitte des Hofes und ihres daran partizipirenden königlichen Geliebten in seiner vollen Schärfe darstellt, so bahnt sie nicht minder auch eine wahrhaft wohlthuende Versöhnung und Aufhebung dieses Conflicts an, indem sie nachweist, wie Sulamiths Dringen auf Rückkehr nach ihrer ländlichen Heimat den Grund zu einer Sinnesänderung ihres Gemahls und zur Befriedigung ihrer kühnsten und höchsten Wünsche legt. So ergänzt die reine Liebeskraft der demüthigen Magd im herrlichsten Lichte, und der anfangs widerstrebende Geliebte wird von ihr mit fortgezogen, sein Widerstand gegen die Heilighaltung der ehelichen Gemeinschaft durch die Reinheit ihres Sinnes überwältigt. — Parallelisirt mit dem Verhältnisse Christi zur Gemeinde ergibt diese Episode aus Salomo's und Sulamiths Liebesgeschichte allerdings mehr des Abweichenden als des Analogen; aber sie bildet ja auch gerade den Abschnitt jener Geschichte, wo die Unähnlichkeit der beiden Verhältnisse naturgemäß am stärksten, hie und da fast bis zur Aufhebung jeden Restes von Gleichartigkeit hervortreten mußte. Und doch bleiben auch hier noch genug der bedeutsamen Analogien, die den wesentlich messianischen Charakter des Ganzen erweisen. Vor Allem ist es die herrliche Schilderung der Schönheit des Geliebten, Kap. 5, 10—16, die, wie sie nur auf Salomo, nicht auf irgendwelchen seiner Unterthanen paßt, so auf den König aller Könige als das himmlische Urbild jenes Königs, als den Inhaber einer, die Herrlichkeit des irdischen Salomo weit überstrahlenden ewigen Glorie hinweist. Diesen himmlischen Salomo weiß die Gott suchende und nach Seinem Heile verlangende Menschheit, das heilsgeschichtliche Gegenbild der irdischen Sulamith, durch ihr ernstliches und anhaltendes Sehnen, Harren, Bitten und Flehen in ähnlicher Weise zum Aufgeben seiner Herrlichkeit und zum Eingehen in ihre Niedrigkeit zu bewegen, wie jene ihren Herrn und König zu dem Entschlusse bewegt, bei ihr in ihrem Mutterhause zu wohnen und alle die einfachen ländlichen Genüsse und Freuden mit ihr zu theilen, die dieses Haus samt seiner nächsten Umgebung ihm und ihr verspricht. In dieser Parallele liegt allerdings eine Weißagung auf die Erfüllung dessen, was geschrieben steht Joh. 14, 23: „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden kommen und Wohnung bei ihm machen;" desgleichen von 2 Kor. 6, 16 (3 Mos. 26, 11; Hebr. 8, 10): „Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln, und will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein;" sowie von Offenb. 21, 3: „Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen; und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein." Auch weist jenes bedeutsame: „Du würdest mich unterweisen" Kap. 8, 2 in ähnlicher Weise auf die höhere Stufe der Gottesoffenbarung hin, zu der die Menschheit im Neuen Bunde erhoben worden, wie Jes. 54, 13 (Joh. 6, 45): „Und alle deine Kinder gelehret vom Herrn;" oder wie Jer. 31, 33 (Hebr. 8, 10 ff.): „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben; — und soll Keiner den Anderen lehren und sagen: Erkenne den Herrn; sondern sie sollen mich Alle kennen, beide, Klein und Groß, spricht der Herr" (vgl. Joel 3, 1 f.; Apostg. 2, 16 f.; 1 Joh. 2, 27 2c.). — Aber freilich, — und darin liegt die Erhabenheit des neutestamentlichen Salomo über den alttestamentlichen, und die Vorzüglichkeit des neutestamentlichen Gnadenbundes verglichen mit dem Ehebunde zwischen Salomo und Sulamith —: eines umständlichen Bittens mit schmeichelnder Rede und anhaltendem Flehen bedarf es nicht, um den Herrn des Neuen Bundes zu den Seinen herabzuziehen. Wenn er selbst hie und da in Gleichnissen die Miene des unwilligen Nachbars oder hartherzigen Richters annimmt und damit den Seinen die Pflicht unverschämten Geilens und Schreiens aufzuerlegen scheint (Luk. 11, 5—8; 18, 1—7), so geschieht dies absichtlich, um durch den Contrast zwischen menschlicher Hartherzigkeit und zwischen Seiner unendlich erbarmungsreichen, zuvorkommenden Liebe zu um so herzlicherem Vertrauen zu der letzteren zu ermahnen. Sein Armwerden, um uns reich zu machen, seine Selbstentäußerung und -Erniedrigung zu unserer Knechtsgestalt geschieht durchaus auf zuvorkommende Weise, ohne Verdienst und Würdigkeit auf menschlicher Seite, ja so, daß er „erfunden wird von denen, die ihn nicht gesucht haben, und denen erscheint, die nicht nach ihm gefragt haben" (Röm. 10, 20; Jes. 65, 1). Von seinem Kommen zu den Seinen gilt in Wahrheit:

„Ihr dürft euch nicht bemühen,
noch sorgen Tag und Nacht,
wie ihr ihn wollet ziehen
mit eures Armes Macht.
Er kommt, er kommt mit Willen,
ist voller Lieb' und Lust,
all' Angst und Noth zu stillen,
die ihm an euch bewußt."

Und dabei ist es eine wirkliche und wesentliche Herrlichkeit, die er aus Liebe zu den armen Menschenkindern aufgibt und verläßt, nicht eine bloße Schein-

Herrlichkeit voll Sünde und Eitelkeit, wie die des irdischen Salomo! Seine Liebe zu der armen Erdenjungfrau ist so äußerst uneigennützig, daß Er Alles gibt und Nichts empfängt, während sie Nichts geben, sondern nur empfangen kann (vgl. des heil. Franz von Assisi Fabel vom reichen König Christus und der schönen Jungfrau „Armuth"). Ja nicht einmal die „edlen Früchte, heurige und fernige", womit sie den holden Himmelsgast zu erquicken hätte bei seiner Einkehr in ihr Mutterhaus, nicht einmal sie besitzt sie als ihr Eigenthum. Sondern ihr Freund und nur er allein ist es, der durch den Samen seines göttlichen Wortes edle und gute Frucht in ihr aufgehen macht, die da bleibet zum ewigen Leben; er allein ist es, der sie reich macht an allerlei Früchten des Geistes und der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11; Gal. 5, 22 2c.); er allein spendet den köstlichen Freudenwein zum Mahle der Gnaden, dadurch er den durch seinen blutigen Opfertod aufgerichteten Liebesbund mit seiner irdischen Braut feierlich besiegelt und bekräftigt (vgl. Joh. 2, 1—11). Und wenn Sulamith ihrem königlichen Herrn und Gemahl die Bitte: „O wärest du gleich einem Bruder mir, der meiner Mutter Brüste gesogen" (Kap. 8, 1), nur in bedingtester Weise vortragen kann; wenn sie, bei ruhiger und nüchterner Prüfung der Sachlage wenigstens, kein anderes als lediglich ein vorübergehendes Herniedersteigen des Geliebten in ihre Armuth und Einsamkeit erwarten kann: so kommt dagegen der himmlische Bräutigam der Kirche in vollster Wahrheit und einmal nicht nur, sondern für immer als unser Bruder auf Erden; er „schämet sich nicht, sie Alle zumal, die er erlöset, Brüder zu heißen" (Hebr. 2, 11; vgl. Joh. 20, 17); er wird ihres irdischen Fleisches und Blutes theilhaftig, um sie aus Knechten der Sünde und des Todes zu Kindern Gottes und zu Erben seiner ewigen himmlischen Seligkeit zu erheben (Hebr. 2, 14. 15; Joh. 8, 32—36). — So in das Licht seiner erlösenden Liebesthaten gerückt, wird der vorliegende Abschnitt des Hohenliedes zu einem Lobgesang auf die Alles in Allem wirkende Gnade des Herrn, zu einer Verherrlichung jenes unerforschlichen Waltens der göttlichen Barmherzigkeit, von welchem Paulus Röm. 11, 34 f. ausruft: „Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas zuvorgegeben, das ihm wiedervergolten werde? Denn von ihm, und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen."

Fünfter Gesang.

Die Heimkehr und der Triumph der keuschen Liebe der Gattin über den unkeuschen Sinn des königlichen Gemahls.

Kap. 8, 5—14.

Erster Auftritt.

Die Ankunft in der Heimat.

(V. 5—7.)

Landleute (bei Sunem auf dem Felde).

5. Wer ist diese, die heraufkommt aus der Wüste,
sich stützend auf ihren Geliebten?

Salomo (mit Sulamith Arm in Arm auftretend).

Unter diesem Apfelbaume weckte ich dich;
dort kreißte mit dir deine Mutter,
dort kreißte, die dich hat geboren.

Sulamith (sich traulich an den Geliebten anschmiegend).

6. Setze mich wie einen Siegelring auf dein Herz,
wie einen Siegelring auf deinen Arm!
Denn gewaltig wie der Tod ist die Liebe,
fest wie die Hölle ihr Liebeseifer.
Ihre Gluten sind Feuersgluten,
eine Flamme Jehovah's.

6. Viele Wasser vermögen nicht
zu dämpfen die Liebe,
und Ströme werden sie nicht wegschwemmen.
Wenn Jemand hingäbe
alle Habe seines Hauses für die Liebe:
verachten würde man ihn tief!

Zweiter Auftritt.

Sulamith mit dem Geliebten im Kreise der Ihren.

(V. 8–14.)

Sulamith.

8. Wir haben eine Schwester, eine kleine,
und Brüste hat sie [noch] nicht.
Was sollen wir thun mit unserer Schwester,
am Tage, wo man um sie werben wird?

Sulamiths Brüder.

9. Ist sie eine Mauer,
so bauen wir auf sie eine Burg von Silber.
Ist sie aber eine Thür,
so versperren wir sie mit einer Cedernbohle.

Sulamith.

10. Ich war eine Mauer,
und meine Brüste gleich Thürmen.
Da war ich denn in seinen Augen
als eine, die Frieden findet. —
11. Einen Weinberg hatte Salomo in Baal-Hamon.
Er übergab den Weinberg den Hütern,
daß ein jeder brächte für seine Frucht
Tausende in Silber.
12. Mein Weinberg, meiner, steht vor mir:
die Tausende sind dein, o Salomo,
und zweihundert den Hütern seiner Frucht.

Salomo.

13. Die du weilest in den Gärten,
Gefährten horchen auf deine Stimme;
laß mich sie hören.

Sulamith (singend).

14. Fleuch, mein Geliebter,
und sei gleich der Gazelle,
oder dem Jungen der Hindinnen,
auf Würzkrautbergen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diesen Schlußakt zerstückeln einige der neueren Ausleger, indem sie ihn theilweise noch zum vorhergehenden Haupttheile ziehen und den übrigbleibenden Rest als Anhang oder Epilog zum Ganzen fassen. So erstreckt Umbreit den letzten Akt des Stückes bis 8, 7, und läßt dann 8, 8–12 als einen ersten Anhang: „Die altklugen Brüder und die spöttisch naive Schwester", 8, 13. 14 als zweiten Anhang: „Der verunglückte Besuch auf dem Lande" folgen. Aehnlich Renan, der den fünften Akt als mit 8, 7 schließend, und die übrigen sieben Verse als Einen Epilog bildend ansieht; wogegen v. Hofmann die Verse 5–12 noch seiner letzten Hauptabtheilung des Ganzen (6, 1–8, 12) zutheilt und blos die beiden Schlußverse 13 u. 14 als Anhang betrachtet. — Am weitesten treiben das Zerstückelungsverfahren Döpke und Magnus, von denen Jener unseren Abschnitt in drei besondere Gesänge zerlegt (5–7; 8–12; 13. 14), Dieser ihn aus vier kleinen Stücken bestehen läßt: einem lyrischen Gedicht: „die Scheidung" (5–7), zwei dramatischen Epigrammen (8–10 u. 11. 12) und einem Fragment nebst mehreren Glossen (13. 14). — Richtige Erkenntniß der Zusammengehörigkeit des Abschnitts als Eines durch die feierliche Eingangsformel מי זאת וגו' vom Vorhergehenden abgegränzten Ganzen findet sich bei Ewald, Hitz., Del., Hengstenb., Vaih., Böttcher, Weißb. Nur geben Einige von diesen, namentlich der Letztgenannte, in der Behauptung der Einheitlichkeit und Continuität des Stückes zu weit, indem sie den Unterschied zwischen den beiden Scenen verkennen, die dasselbe unverkennbar umfaßt. Denn V. 5–7 wird offenbar eine Heimkehr, V. 8 ff. dagegen eine Verhandlung nach erfolgter Ankunft in der Heimat dargestellt. Jene Verse zeigen das Hauptpaar des Stückes noch im Wandern begriffen, obschon ganz nahe dem Ziele ihrer Wanderung; diese schildern ihr Thun und Treiben daheim im Kreise der Familie Sulamiths, wo eine heiter scherzende und friedlich feiernde Stimmung herrscht. Die beiden so verschiedenen Auftritte verhalten sich also genau analog denen

des dritten Aktes, nur daß dort das erregte Gewühl der Hauptstadt und das geräuschvolle Treiben der von üppigem Festjubel wiederhallenden Königsburg auf Zion den Hintergrund der Handlung bildeten, während hier eine harmlose ländliche Einsamkeit und Einfachheit, ein heiteres Stillleben unter Apfelbäumen, in Gärten und auf balsamisch duftenden Bergen, als friedlicher verklärender Abschluß der gesammten Entwickelung geschildert wird.

2. Ueber Zeit und Ort der Handlung kann, vorausgesetzt, daß Inhalt und Bedeutung des vorhergehenden Aktes richtig verstanden worden, kein gegründeter Zweifel obwalten. Salomo muß den dringenden Bitten der Geliebten willfahrt und alsbald die Reise in ihre Heimat angeordnet und mit ihr angetreten haben, so daß also ein Zeitraum von höchstens 3—4 Tagen zwischen dem vorigen Akte und dem gegenwärtigen liegen kann. Als Reiseziel des liebenden Paares, mithin als Scene für unsern Akt, geben verschiedene Indicien Sunem, die Heimat der Sulamith, zu erkennen, vor Allem die richtig aufgefaßte und interpretirte Eingangsstelle V. 5, aber auch die Erwähnung der kleinen Schwester der Sulamith V. 8 f., ihr „Wohnen in den Gärten" V. 13, sowie die an Kap. 2, 17 erinnernden „Würzberge" oder „Balsamberge" V. 14. — Theils wegen der mit Kap. 3, 6 gleichlautenden Eingangsworte: „Wer ist, die heraufkommt aus der Wüste?", theils wegen der mask. Suffixa in עוררתיך, חבלתך אמך u. s. f. (nach masoreth. Punktation), die eine Beziehung der Stelle nicht auf Sulamiths, sondern auf Salomo's Geburtsstätte zu ergeben scheinen, hat Weißbach (ähnlich wie schon Döpke 2c.) vielmehr den königlichen Palast zu Zion für den Ort unserer Handlung erklärt und angenommen, in V. 5 ff. werde die Ankunft der Liebenden daselbst von den königlichen Gärten her (oder genauer „vom Triftweg oder Weideplatz für die königlichen Heerden, der zwischen dem Zion und den königlichen Gärten zu suchen sei") beschrieben; die weitere Handlung spiele dann auf Zion selbst. Aber die Richtigkeit der masorethischen Lesart an jener Stelle ist mehr als zweifelhaft (s. gleich nachher, Nr. 3), und alles Spätere, namentlich V. 8 f.; 11 ff. u. V. 13 kann nur höchst gezwungenerweise mit dieser Verlegung der Scene nach Jerusalem vereinbart werden, wie die seltsamen Combinationen Weißbachs betreffs der Umstände, unter welchen wohl Bathseba den Salomo „unter einem Apfelbaume" geboren, und der Art, wie dann Sulamith den König an dieser seiner Heimatstätte „geweckt" habe, zur Genüge zeigen. Vgl. zu V. 6a. — Mit uns sind die meisten neueren Ausleger bezüglich der Annahme Sunems als Orts der Handlung einverstanden, nur lassen die Anhänger der Hirtenhypothese natürlich nicht Salomo, sondern den Hirten und Sulamith daselbst ankommen und das Weitere verhandeln; — eine schon durch V. 13, wo Salomo offenbar als gegenwärtig angeredet wird, genügend widerlegte Ansicht (s. z. d. St., sowie zu V. 13), die ebensowenig Grund hat, wie die Behauptung Vaihingers: V. 5—7 spiele beim Mutterhause der Sulamith, V. 8 ff. dagegen „am Ostrande des kleinen Hermongebirges", wo deren Brüder wohl ihren Weideplatz gehabt haben würden. — Wenn Delitzsch, dessen Auffassung von der Situation und Bedeutung unseres Aktes sonst in jedem Betracht correct und ansprechend ist, blos „einen Besuch Sulamiths mit ihrem Gatten in ihrer Heimat" dargestellt findet, so müssen wir hingegen daran erinnern, daß die Bitten und Wünsche der Sulamith am Schlusse des vorigen Aktes jedenfalls auf mehr als auf einen „Besuch", ein blos vorübergehendes Verweilen in der Heimat lauteten und daß die ganze Sachlage es so mit sich brachte, daß sie erst in einer eigentlichen Uebersiedlung sowohl ihrer selbst wie ihres Gemahls nach ihrer Heimat die nöthige Garantie für eine ungetrübte Fortdauer ihres innigen ehelichen Liebesverhältnisses zu ihm erblicken konnte.

3. Erster Auftritt. Die Ankunft. V. 5—7. — **Wer ist diese, die heraufkommt aus der Wüste?** So fragten Kap. 3, 6 die „Töchter Jerusalems", der bis gegen Ende des vorigen Aktes an der Handlung theilnehmende Chor der Hoffrauen. In Sulamiths Heimat könnte dieser Chor höchstens im Gefolge des königlichen Paares gekommen sein; dann wäre aber die vorliegende Frage in seinem Munde undenkbar (gegen Renan 2c.). Richtig nehmen daher Ewald, Böttcher, Hitzig, Delitzsch 2c. „Hirten" oder „Landleute" oder „Bewohner der Landschaft" als Sprecher an, während Umbreit und Meier willkürlicherweise den Dichter selbst, Weißb. aber Hofleute zu Zion, Rosenm. Bürger Jerusalems die Frage stellen lassen. — מִדְבָּר eigentlich „Trift, Weideland" (Gegensatz zum angebauten Lande, vgl. Jes. 32, 15; Joel 1, 19; Ps. 65, 13) ist hier, anders als Kap. 3, 6, wo es auf die öden Gegenden nördlich und östlich von Jerusalem ging, Bezeichnung der südlich von Sunem nach Jesreel hin gelegenen Ebene Esdrelon oder Merdsch Ibn ʿÂmir, die noch jetzt größtentheils unangebaut liegt und von Beduinen durchzogen wird (Robinson, Pal. III, 419). Denn durch diese Ebene mußten die von der Hauptstadt her kommenden Reisenden zuletzt ziehen. — **Sich stützend auf ihren Geliebten.** Der weite Weg, mag sie ihn immerhin zum Theil in der Sänfte zurückgelegt haben, hat die zarte Frau ermüdet, die sich daher auf den Arm ihres Gatten stützt. Diese an sich so klare und wohlbegreifliche Situation verkennend, haben die alten Uebersetzer den Sinn der Stelle mehrfach alterirt; so erklären sich die im Texte der Sept. und Vulg. vorfindlichen Glossen *λελευκανθισμένη* (= מִתְבָּרֶרֶת) und deliciis affluens (= מִתְפַּנֶּקֶת), denen an beiden Orten auch noch die richtige Uebersetzung des מִתְרַפֶּקֶת עַל־הוֹדָהּ folgt. — **Unter diesem Apfelbaume weckte ich dich.** Die Punktation עוֹרַרְתִּיךָ setzt, gleich der der folgenden Verba, Salomo als den Angeredeten, Sulamith aber als Sprecherin voraus, die Consonanten lassen aber auch das Umgekehrte zu, und die alte syrische Uebersetzung scheint wirklich Suffixa fem. gelesen zu haben. Die meisten älteren und neueren Ausleger denken im Anschluß an den masorethischen Text Sulamith als Sprecherin, während Hitzig, Böttcher (dieser freilich Einiges im Verse der Mutter Sulamiths zutheilend), Delitzsch, Rebenst., Sanders 2c. deren Geliebten sprechen lassen. Für die letztere Annahme spricht: 1) daß, wenn Salomo der Angeredete wäre, der absurde Sinn einer Geburt desselben unter einem Apfelbaume resultiren würde — ein Sinn, der mittelst

der Weißbach'schen Annahme eines „temporären Aufenthaltes der Bathseba in den königlichen Gärten zum Zwecke ihrer Entbindung" gewiß nicht erträglicher gemacht wird; 2) daß, falls der Hirtenjüngling angeredet wäre, die gänzliche Nichterwähnung von dessen Mutter im Bisherigen etwas Auffallendes haben würde, das auch durch die von Ewald angeführten Parallelen 1 Mos. 35, 18; Donati vit. Virg. c. 1 etc. nicht verschwände; 3) daß die notorisch von Sulamith gesprochenen Verse 6. 7 einen engeren Zusammenhang mit V. 5 b als der wirklich vorhandene erfordern würden, falls auch 5 b ihr als Sprecherin angehörte; 4) daß der Ausdruck „kreißen" oder „empfangen" (חִבֵּל) sich eher für einen Mann als für eine Frau zu geziemen scheint, ähnlich wie auch das richtig erklärte עוֹרַרְתִּיךָ nur in des Geliebten Munde sich passend ausnimmt. Denn dieser Ausdruck, den wir also עוֹרַרְתִּיךְ lesen, ist, wie sein Anklingen an das תְּעוֹרְרוּ des V. 4 zeigt, nicht von einem eigentlichen Aufwecken aus dem Schlafe zu verstehen (Ewald, Heiligst., Hitzig, Vaih. ꝛc.), sondern vom Wecken des vorher schlummernden Liebesaffekts, vom Erregen der Liebe. „Ich weckte dich" ist hier soviel als „ich erregte deine Liebe, ich gewann dein Herz" (Döpke, Del., Hengstenb. ꝛc.). Das Ereigniß, worauf Salomo hiemit anspielt, ist offenbar identisch mit dem von Sulamith Kap. 2, 8 ff. beschriebenen; den Apfelbaum (הַתַּפּוּחַ deiktisch: „dieser Apfelbaum") hat man also unmittelbar an Sulamiths Mutterhause zu suchen, vielleicht als eines der Fenster desselben überschattend zu denken; so erklärt sich auch die folgende Notiz um so leichter. — **Dort kreißte mit dir deine Mutter, dort kreißte, die dich geboren hat.** Auch hier lesen wir Suff. fem.: חִבְּלָתֵךְ אִמֵּךְ, und am Schlusse יְלָדָתֵךְ (oder auch, mit Sept., Vulg., Syr.: יְלַדְתֵּךְ); שָׁמָּה aber fassen wir gleichbedeutend mit שָׁם, nach Jer. 18, 2; 2 Kön. 23, 8 ꝛc. „Dort", d. h. nicht gerade genau unter dem Apfelbaume, als wäre die Geburt im Freien erfolgt (Döpke), sondern unbestimmter: dort, wo jener Apfelbaum steht, in der von ihm überschatteten Wohnung. — חבל nehmen Ibn Esra und Hitzig hier sowohl wie Ps. 7, 15 im Sinne von „empfangen"; doch scheint der Sinn des Sichwindens vor Schmerz, des Kreißens (*ὠδίνειν*) durch חֵבֶל, חֲבָלִים näher gelegt und besser gesichert. Verwerflich ist jedenfalls Meiers Erklärung: „dort verlobte dich deine Mutter" (ähnlich Schultens, J. D. Michaelis, Magnus); denn wäre für das Pi. von חבל wirklich die Bedeutung des Verpfändens oder Verlobens gesichert, so dürfte hier doch das näher bestimmende לִי nicht fehlen. Noch unpassender hat die Vulg. („corrupta est, violata est") an חבל im Sinne von „verderben" gedacht (ähnlich Aquila: *διεφθάρη*). Richtig dagegen Sept.: *ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ μήτηρ σου.* — V. 6. **Setze mich wie einen Siegelring auf dein Herz.** So sagt offenbar Sulamith in feurig liebender Erwiderung der Anrede ihres Geliebten, wodurch sie an die Anfänge ihres Verhältnisses zu demselben erinnert worden war. Sie schmiegt sich dabei wohl traulich und fest an ihn an, den Sinn ihrer Rede durch entsprechende Gebärde unmittelbar veranschaulichend. חוֹתָם der Siegelring (1 Mos. 38, 18) steht hier, wie Jer. 22, 24 und Hagg. 2, 23 (welche letztere Stelle vielleicht eine Nachbildung der unsrigen ist) als Symbol enger, unzertrennlicher Verbindung und treuester Bewahrung. Man hat dabei an die durch 1 Mos. a. a. O. bezeugte Sitte des Tragens der Siegelringe an einer Schnur auf der Brust, sowie an die ähnliche des Umbindens von Arm oder rechter Hand mit denselben (s. Jer. a. a. O.; Sir. 49, 11) zu denken; nicht an die Bestimmung des Siegelrings zum Siegeln, als wäre der Sinn: „presse mich fest an deine Brust und in deine Arme" (Hitzig), und ebensowenig an den vom Siegel genommen Abdruck (Herder, Döpke), oder an ein zierlich gestochenes Armband (Weißb.), oder gar an das hohepriesterliche Brustschild (Golz, Hahn ꝛc.). **Denn gewaltig wie der Tod ist die Liebe, fest wie die Hölle ist Liebeseifer.** Die Bitte, sie fest und treu als sein unveräußerliches Eigenthum zu bewahren, begründet hier Sulamith durch Hinweisung auf die todesüberwindende Macht und Stärke ihrer Liebe, oder vielmehr der Liebe (אַהֲבָה absol.), der wahren Liebe überhaupt. „Die Adjektive עַזָּה und קָשָׁה stehen auch 1 Mos. 49, 7 nebeneinander, und zwar um den leidenschaftlichen Zorn und Feuereifer des Simeon und Levi als einen solchen zu bezeichnen, der zu stark und unüberwindlich war, als daß er sich hätte zurückdrängen lassen. Da unser Dichter diese Stelle wahrscheinlich (?) im Sinne hatte, so wollte er wohl auch hier עַזָּה von der Alles besiegenden Mächtigkeit, קָשָׁה (eigentlich hart, allen Eindrücken widerstehend) von der Festigkeit der Liebe verstanden wissen, die jeden Versuch, sie zurückzudrängen oder wieder auszutilgen, vereitelt. Dafür sprechen auch die Vergleiche; denn der Tod überwindet Alles, und die Unterwelt (Hölle, Scheol) läßt sich nicht besiegen; vgl. Hiob 7, 9; Weish. 2, 1; Matth. 16, 18; 1 Kor. 15, 55." So im Wesentlichen richtig Weißbach, nur daß er darin wohl zu weit geht, daß er 1 Mos. 49, 7 für das ausdrücklich vom Dichter befolgte Muster für unsere Stelle hält. — Für קִנְאָה „Eifer, Liebeseifer", vgl. 6, 34; 27, 4, wo indeß der Ausdruck in schlimmem Sinne, von der befriedigten Liebe oder Eifersucht steht. — An unserer Stelle steigert er den Begriff der Liebe, ähnlich wie „Tod" und „Hölle" sich steigernd zueinander verhalten, und wie „hart und gewaltig" (d. h. unbezwinglich) einen geringeren Grad liebender Leidenschaft andeutet, als „fest" (d. h. unerbittlich, durch nichts zu erweichen, gleich dem Todtenreiche, das nichts von dem, was es besitzt, herausgibt). Vgl. Hitzig z. d. St. — **Ihre Gluten sind Feuersgluten, eine Flamme Jehovah's.** Zu רְשָׁפִים „Funken, Strahlen, Gluten", vgl. Hiob 5, 7 (בְּנֵי רֶשֶׁף „Söhne der Glut", d. h. Feuerfunken); Ps. 76, 4 („Gluten" oder „Funken des Bogens", d. h. Pfeile); 5 Mos. 32, 24; Hab. 3, 5 ꝛc. Die Liebe, oder vielmehr ihr verstärkendes Synonymum קִנְאָה (vgl. Zeph. 1, 18) erscheint hier als hellodernde Feuersglut, die zahlreiche einzelne Funken oder Flammen in die Herzen der Menschen entsendet und ebendamit ihre unbezwingliche Kraft und unverlöschliche Intensität bethätigt. Diese Eigenschaft kommt ihr aber zu, weil sie nicht natürliches Feuer ist, sondern „eine Flamme Jehovah's",

eine von Gott angezündete und unterhaltene Feuersglut. Man beachte, daß nur an dieser Stelle unseres Gedichts, die aber freilich gerade als der glänzende Höhepunkt seiner dogmatisch-ethischen Gedankenentwicklung gelten muß, der Name Gottes genannt ist (vgl. dogma.-eth. Grundged., Nr. 2). — In שַׁלְהֶבֶתְיָה hat die Masorah den Genitiv יָה mit dem st. constr. zusammengezogen, ähnlich wie in מַאְפֵּלְיָה Jer. 2, 31 und wie in den mit יָה oder יָהוּ (Verkürzung von יהוה) componirten Eigennamen. Die Recension des Ben-Ascher behält diese Schreibung des Ausdrucks als Eines Compositums bei, während die des Ben-Naphthali die Wörter trennt. Auf jener Zusammenziehung zu Einem Worte beruht auch schon das *φλόγες αὐτῆς* der Septuaginta. Unnöthigerweise muthmaßen Ewald und Hitzig, daß die ursprüngliche Lesart: שַׁלְהֲבֹתֶיהָ שַׁלְהֲבוֹת יָה „ihre Flammen sind Gottesflammen“ gewesen sei; vielmehr fordert, wie Weißbach richtig bemerkt, die Analogie der vorhergehenden Sätze, dem alleinigen Subjekte רְשָׁפֶיהָ zwei Prädikate zu geben, daher auch eigentlich zu übersetzen ist: „ihre Gluten sind Feuersgluten, sind eine Gottesflamme“. Ueber die Etymologie von שַׁלְהֶבֶת als eines Compositums aus אֵשׁ und לֶהָבָה vgl. Weißbach z. d. St. — Als Parallelen zu unsrem Vers lassen sich anführen: Motanebbi (Ausg. v. Hammer), S. 3:

> „In des Liebenden Herz flammt hoch die Glut der Begierde, —
> Stärker als Höllenglut, welche dagegen nur Eis;“

auch Anakreon: *„νικᾷ δὲ καὶ σιδηρὸν καὶ πῦρ“*: desgl. Theokrit, Id. 2, 133:

> *„—— ἔρως δ' ἄρα καὶ Λιπαρίου Πολλάκις Ἁφαίστοιο σέλας φλογερώτερον αἴθει,“*

und viele andere Aussprüche arabischer, griechischer und römischer Dichter; s. Magnus z. d. St. — V. 7. **Viele Wasser vermögen nicht zu dämpfen die Liebe, und Ströme werden sie nicht wegschwemmen.** Hiemit wird des Näheren gezeigt, inwiefern die Liebe eine Gottesflamme, ein mehr als von Menschenhand angezündetes Feuer sei; vgl. 1 Kön. 18, 38. Dem Bild vom lodernden Feuer schloß sich das vom Unvermögen der Wasserfluten zur Auslöschung dieses Feuers leicht an, und man braucht daher zur Erklärung dieses neuen Bildes weder auf die in jedem Betracht andersartige Stelle Jes. 43, 16 zu verweisen (wie Hitzig thut), noch (mit Vaihinger u. A.) die Wasserfluten speziell auf Salomo's Verlockungen, wodurch er Sulamith ihrem Geliebten habe abwendig machen wollen, zu deuten. — שׁטף ist weder „überströmen“ (Ewald), noch „überfluten“ (Delitzsch, Hengstenberg), noch „verschütten“ (Rosenm.), sondern „wegspülen, wegschwemmen“, wie Hiob 14, 19 zeigt; vgl. Jes. 28, 17 f.; Ezech. 16, 9. — Die „Ströme“ (נְהָרוֹת) verhalten sich nicht etwa steigernd zu den „vielen Wassern“, wie Hölemann meint (s. dagegen z. B. Jon. 2, 3); wohl aber kommt bei dem letzteren Begriffe die große Masse, beim ersteren die reißende Gewalt des dem Feuer feindseligen Elements zunächst in Betracht. — **Wenn Jemand hingäbe alle Habe seines Hauses für die Liebe,** d. h. zu dem Zwecke, Liebe da zu erwecken und künstlich zu erzeugen, wo sie nicht vorhanden ist. Hier könnte man in der That etwas die Hirtenhypothese Begünstigendes erblicken, wenn nicht auch zu unserer Annahme ein auf die Unerkäuflichkeit der wahren Liebe bezüglicher Ausspruch in Sulamiths Munde sich sehr wohl schickte. Daß dies aber der Fall ist, lehrt der Gegensatz zwischen Sulamiths ächter, unüberwindlich starker Liebe zu Salomo, und zwischen der bloßen Scheinliebe, wie sie bis dahin zwischen diesem Könige und zwischen dessen übrigen Frauen bestanden hatte. Vgl. die auf eben diesen Gegensatz bezügliche Sentenz Kap. 2, 7; 3, 5; 8, 4, durch welche Sulamith den Hoffrauen ihr Unvermögen, mittelst ihrer Buhlkünste des Königs Herz wahrhaft zu gewinnen vorhält (s. z. 2, 7, S. 38). — Zum Ausdruck vergl. 4 Mos. 22, 18; Spr. 6, 31, welche letztere Stelle vielleicht aus der unsrigen geflossen ist. Wegen אִישׁ „irgend Jemand, man“, vergl. 2 Mos. 16, 29. Als unbestimmtes Subjekt erscheint der Ausdruck hier um so gewisser, da auch im Nachsatze eine ganz allgemeine Wendung mit impersoneller Verbalform (יָבוּזוּ לוֹ) folgt. Daher Vaihinger, Hölem. ꝛc. ohne Grund übersetzen: „Gäb' auch ein Mann“ ꝛc. — **Verachten würde man ihn tief;** eigentlich: „verachtend würden sie ihn verachten“. Der impersonelle Plur. drückt, wie in der ähnlichen Stelle Spr. 6, 30, die allgemeine Meinung aus, nicht etwa speziell die der von falscher Liebe und mit Geld Umworbenen. Die Wiederholung des Verb. mittelst des Infin. absol. drückt den besonders hohen Grad von Verachtung aus, der einen Solchen wie den Genannnten betreffen würde.

4. Zweiter Auftritt. — a. Sulamiths kleine Schwester. V. 8–10. — Nur Weißbach hat einen engeren Zusammenhang zwischen diesen Versen und dem vorhergehenden nachzuweisen versucht, indem er sagt: „Was V. 7 c. d. als allgemeine Sentenz ausgesprochen war (daß nämlich Geld und Gut gegenüber der Liebe keinen Werth habe), wird nun V. 8. 9 bedingungsweise an der noch jungen reizlosen Schwester erläutert, während Sulamith V. 10 sich selbst als Gegensatz darstellt“. Da diese Auffassung nur durch eine sehr gekünstelte Auslegung von V. 8. 9 begründbar ist, so wird man bei der loseren Verbindung stehen zu bleiben haben, wie sie z. B. Delitzsch und Hahn statuiren. Diese lassen Sulamith durch das in V. 6. 7 ausgedrückte Bewußtsein von dem hohen Glücke, das sie in ihrer Liebe zu dem Könige besitze und genieße, an ihre junge, von solchem Liebesglück vorerst noch ausgeschlossene Schwester erinnert werden, und demgemäß ihre Sorge um deren einstiges Verhalten und Ergehen ausdrücken. Bei solcher Annahme findet der unverkennbar vorhandene dramatische Fortschritt die gehörige Anerkennung, ohne daß aller Zusammenhang zwischen dem hier beginnenden neuen Auftritte und dem vorhergehenden abgebrochen würde, wie dies z. B. bei Umbreits Ansicht der Fall ist, wonach V. 6. 7 die (vom Dichter selbst gesprochene) Schlußsentenz des Drama, V. 8–14 aber einen doppelten Nachtrag zu demselben bilden sollen; ebenso bei den ähnlichen Ansichten von Renan, Döpke, Magnus (vergl. oben, Nr. 1), sowie nicht minder endlich bei der Annahme

Döderleins, Ewalds, Heiligstedts, Meiers und Rocke's: Sulamith erzähle in V. 8. 9 ein früher gesprochenes Wort ihrer Brüder in Betreff ihrer kleinen Schwester. Gegen diese letztere Behauptung, wonach also V. 8. 9 recitativ, und erst V. 10 wieder als eigne Rede der Sulamith zu fassen wären, hat Delitzsch mit Recht geltend gemacht: „Vergeblich würde man sich für die Möglichkeit dieser Auffassung auf 3, 2; 5, 3 berufen; in beiden Stellen steht die äußerlich unbezeichnete Einführung der Rede eines Andern im Zusammenhange einer Erzählung, während 8, 8 f. erst durch das hinzugedachte „fratres aliquando dixerunt“ (Heiligstedt) zur Erzählung gestempelt wird. Es fehlt alle Berechtigung zu einer solchen Ergänzung. Der einzige scheinbare Nöthigungsgrund könnte in 6, 9 gefunden werden, wonach Sulamith selbst die „kleine Schwester“ zu sein scheint. Aber 6, 9 wird nicht gerade gesagt, daß Sulamith die einzige Tochter ihrer Mutter sei, sondern nur, daß diese nicht weiter ihres Gleichen habe und kenne“ (vergl. z. d. St.). Auch Hitzig bestreitet die erzählende Fassung der Stelle mit Nachdruck, nimmt aber an, daß beide Verse, nicht blos V. 8, sondern auch V. 9, von Sulamiths Brüdern gesprochen seien, wogegen das Verhältniß der beiden Verse als Frage und Antwort zueinander ist. Immerhin wäre übrigens diese, auch von Vaihinger getheilte Annahme, besonders dann, wenn V. 8 der eine, V. 9 der andere Bruder redend gedacht würde, bedeutend erträglicher, als Böttchers Ansicht, der Sulamiths Mutter die Frage V. 8 thun, und Einen ihrer Söhne V. 9 darauf antworten läßt, oder als die Meinung Hengstenbergs: sowohl V. 8 wie V. 9 sei Rede Salomo's, oder als Starke's und vieler Aelteren Ansicht: V. 8 gehöre der Sulamith, V. 9 aber dem Salomo an. — **Wir haben eine Schwester, eine Kleine, und Brüste hat sie** (noch) **nicht.** Zu קָטָן „klein“ im Sinne von jung, im Kindesalter stehend, vergl. 1 Mos. 9, 24; 27, 15; 1 Kön. 3, 7; und wegen der Brüste als des Merkmals jungfräulicher Reife Ezech. 16, 7. — **Was sollen wir thun....., am Tage, wo man um sie werben wird?** Zu מַה־נַּעֲשֶׂה לְ׳ „was sollen wir thun mit“ ꝛc.? vgl. 1 Sam. 10, 2; auch 1 Mos. 27, 37. — Der Tag, wo um ein Mädchen geworben wird, ist die Zeit ihrer Mannbarkeit. דִּבֶּר בְּ ist weder „zu Jemand reden“, noch „über Jemanden sprechen“, sei es im guten oder im feindlichen Sinne (Döderl. Weißbach), sondern einzig und allein: „um Jemand sprechen (בְּ Präp. des Zweckes, wie in 7 b.), d. h. sich um Jemand bewerben, um eine Jungfrau freien (1 Sam. 25, 39). Die Werbung richtet sich nämlich zunächst an den Vater oder die leiblichen Brüder der Jungfrau, nicht unmittelbar an diese selbst (1 Mos. 34, 11. 13; 24, 50 ꝛc.). — V. 9. **Ist sie eine Mauer, so bauen wir auf sie eine Burg von Silber; ist sie aber eine Thür, so versperren wir sie mit einer Cedernbohle.** Richtig paraphrasirt diese Worte Delitzsch: „Leistet sie allen unsittlichen Zumuthungen festen und erfolgreichen Widerstand, so wollen wir auf ihr, dieser festen Mauer, eine Burg von Silber bauen, d. h. wir wollen ihr die ihrer jungfräulichen Reinheit und Festigkeit gebührende Freiheit und Ehre angedeihen lassen, so daß sie gleich einer weithin sichtbaren stattlichen Burg auf hoher Mauer weithin in die Lande leuchtet; wenn sie aber eine Thür ist, d. h. offen und zugänglich für die Künste der Verführung, so wollen wir sie mit Cedernbrettern blockiren, d. h. sie dergestalt bewachen, daß sie für jeden Verführer, und jeder Verführer für sie unnahbar ist.“ — Sobald man die Brüder diese Antwort in Betreff der kleinen Schwester ertheilen läßt, verliert sich der Schein des Sonderbaren oder gar Anstößigen, welchen ihre Bilder in Sulamiths Munde allerdings haben würden. Auch ist man dann in keiner Weise genöthigt, einen engeren Zusammenhang zwischen der vorliegenden Sentenz und zwischen der Haupthandlung des Stückes aufzusuchen (wie die Vertreter der Hirtenhypothese thun), kann vielmehr bei der einfachen Annahme stehen bleiben, daß unser Ausspruch, gleich Allem von V. 8 an überhaupt, lediglich zu einem heiter scherzenden Abschluß des Ganzen zu dienen bestimmt sei. Am allerwenigsten endlich braucht man dann zu der überkünstlichen Ansicht Weißbachs seine Zuflucht zu nehmen: V. 9 sei noch Fortsetzung der Rede Sulamiths, die darin von irgend welchen Männern zwei Fragen betreffs ihrer mannbar gewordenen Schwester aufgeworfen werden lasse und diese beiden Fragen sofort beantworte — so daß sich also die Sätze so verhielten:

..... Was machen wir dann mit unsrer Schwester,
wenn man nach ihr fragt:
(a) „Ob sie eine Mauer?“
Antw.: Dann bauen wir um sie (?) ein silbern Mäuerchen;
(b) „Ob sie eine Thür?“
Antw.: Dann zimmern wir um sie (?) ein Cederntäfelchen (?) —.

Zum Einzelnen merke man noch: Die Mauer, חוֹמָה, soll nicht den Begriff des hohen Wuchses (קוֹמָה, 7, 8) oder der Unersteiglichkeit, sondern lediglich den des festen Widerstandes, der weiterem Vordringen der Feinde wehrt, versinnbildlichen (richtig Hitzig, gegen Weißbach ꝛc.). — Die auf die Mauer zu bauende „Burg von Silber“, טִירַת כֶּסֶף, ist natürlich nur als kleines, aber festes Castell, Schloß oder Bollwerk zu denken (vgl. טִירָה in 4 Mos. 31, 10; Ezech. 25, 4 ꝛc.), wenn man will als „Zinne“ oder „Mauerkrone“ (Hitzig, Heiligstedt, Magn., Meier, Hölem. — vergl. schon Sept.: ἐπάλξεις), — nicht etwa als „Palast“ (Goltz), oder „Behausung“ (Hengstenberg), oder „Gehöft“ (Böttcher), oder „niedrige Einhegung“ (Weißbach). Den Sinn der Vergleichung erläutert Hitzig treffend durch Hinweisung auf unsre sprichwörtliche Redensart: „Man sollte ihn (oder sie) in Gold einfassen“. Derselbe denkt auch wohl nicht unpassend an die Art und Weise, wie orientalische Frauen bis auf den heutigen Tag ihren Kopfputz mit Schnüren von Silbermünzen, oder mit hornartigen Schmucksachen von getriebenem Silber und dergl. verzieren (vgl. oben, zu 4, 4). Unerweislich dagegen und geschmacklos ist der Sinn, den Vaihinger dem Ausdruck unterlegen möchte: „wir wollen eine hohe Morgengabe um sie zu gewinnen suchen“; und vollends in's Abgeschmackte und Spielende verliert sich Weißbachs Deutung: „wir wollen ein silbern Mäuerchen um sie, die solchen Schutzes gar nicht Bedürftige, herum aufführen“. — Die Thür erscheint als passender Gegensatz zur Mauer, weil sie

sich leicht öffnet und Alles durch sie hindurchläßt; ein bezeichnendes Bild der aller buhlerischen Verführung zugänglichen Unkeuschheit. Ein „Versperren" oder „Blockiren" (Hitzig: „Verrammeln") dieser Thür mit einem „Cedernbrett" besagt natürlich eine entschiedene Abwehr jener verführerischen Einflüsse, ein Unmöglichmachen jeder Ausschweifung durch sorgsamste Hut. Dabei ist wohl nicht an ein „Vorthor" vor der eigentlichen Thür (Hug) zu denken, und ebensowenig an „Cedernpföstchen" (Weißb.) oder an eine zum Schmuck auf die Thür zu setzende Tafel (Hölem.), sondern ganz gewiß an eine der Thür inwendig vorzulegende Planke oder Bohle, welche ihr verwehren soll, sich zu drehen und aufzugehen. Von Cedernholz soll diese Bohle sein, weil dieses Holz ein besonders starkes und der Fäulniß nicht unterworfenes Bauholz ist. V. 10. **Ich war eine Mauer, und meine Brüste gleich Thürmen.** Dies sagt offenbar Sulamith, deren Gedanken durch die von den Brüdern kundgegebene treue Fürsorge für die Ehre und Unschuld ihrer kleinen Schwester auf ihren eignen Mädchenstand zurückgelenkt worden sind. An diese jetzt hinter ihr liegende Zeit zurückdenkend kann sie freudig bekennen, daß alle Verführung an ihr als einer festen Mauer abgeprallt sei und daß Niemand sich an ihre unschuldigen, ehrfurchtgebietenden Reize (ihre gleich Mauerthürmen unzugänglichen und schwer zu ersteigenden Brüste — vgl. 7, 9b.) habe wagen dürfen. — **Da war ich denn in seinen Augen als eine, die Frieden findet,** d. h. diese sorgfältige Bewahrung meiner Keuschheit, diese Rein- und Heiligerhaltung meiner Reize verschaffte mir seine, des Königs, Gunst und innige Liebe. שָׁלוֹם „Heil, Friede", steht hier etwa so, wie in אִישׁ שְׁלוֹמִי Ps. 41, 10, als Synonymum von חֵן oder חֶסֶד (vergl. מָצָא חֵן; 1 Mos. 6, 8; 19, 19; Jer. 31, 2; sowie נָשָׂא חֶסֶד וָחֵן Esth. 2, 17) und nicht ohne feine Anspielung auf den Namen Salomo. Auch liegt darin eine gewisse Feinheit des Ausdrucks, daß Sulamith nicht gerade sagt: אָז מָצָאתִי בְעֵינָיו שָׁלוֹם, sondern mit demüthig bescheidener Umschreibung: „da war ich wie eine (כְּ wie in כְּאָח, Kap. 8, 1), die Frieden in seinen Augen findet", da erschien ich ihm würdig, trauliche Zuneigung von seiner Seite zu finden (vergl. Delitzsch und Hölemann z. d. St.). — Auf die vorherige Vergleichung ihrer selbst mit einer bethürmten Mauer oder Festung enthält also der Ausdruck keine Anspielung. Den Sinn: „da ließ er mich endlich in Frieden, statt mich noch ferner zu bestürmen", hätte der Dichter durch das אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום auf ebenso sonderbare wie schwer verständliche Weise ausgedrückt (gegen Hitzig), und bei מוֹצֵאת etwa חוֹמָה als Subjekt zu denken (Ewald, Weißbach), geht wegen der allzuweiten Entfernung dieses Wortes nicht an; auch ist die Redensart: „eine Mauer oder Festung findet Frieden = sie ergibt sich oder sie wird verschont" sonst nirgendwo im Alten Testament oder überhaupt in der orientalischen Literatur bezeugt.

5. *Fortsetzung.* — b. *Sulamiths Fürbitte für ihre Brüder.* V. 11. 12. — Contextgemäß und dem ganzen Gang und Inhalt des Stückes entsprechend werden diese schwierigen Verse nur dann erklärt, wenn man mit Delitzsch den V. 11 genannten „Weinberg Salomo's in Baal-Hamon" als lediglich des Beispiels halber angeführt, den „eignen Weinberg" der Sprecherin sodann nach Kap. 1, 6 (vgl. 4, 12 ff.) als bildliche Bezeichnung ihrer selbst und ihrer Reize, die sie dem Könige gewidmet, die „Hüter seiner Frucht" endlich (V. 12b) als Bezeichnung ihrer Brüder, der treuen und eifrigen Bewahrer ihrer Unschuld, nimmt und somit das Ganze als Fürbitte der Sulamith für ihre Brüder faßt. An die eben erst kundgegebene zarte Sorge um ihre kleine Schwester reiht sich diese Fürbitte ebenso passend an, wie sie auf die früher, Kap. 1, 6, geschehene Erwähnung der Brüder in zweckmäßiger Weise zurückgreift und so einen allseitig befriedigenden harmonischen Abschluß des Ganzen herbeiführen hilft. — Wir verwerfen also folgende abweichende Deutungen des Abschnittchens: 1) Sulamith erkläre: ihre jungfräuliche Unschuld habe sie selbst überwacht, besser als Salomo seinen Weinberg in Baal-Hamon, dessen Hüter außer der Frucht noch 200 Sekel heimlich für sich behalten hätten; sie bedürfe daher keiner anderen Wächter, auch nicht der Wächterdienste ihrer Brüder (Herder, Umbreit, Döpke, Hitzig, Rocke); 2) Sulamith versichere: sie verschmähe alle Güter und Schätze Salomo's, die er doch, wie seinen Weinberg in Baal-Hamon, Anderen zum Bewachen anvertrauen müsse; ihr Weinberg, d. h. ihre Unschuld und Tugend, stehe in ihrer Gewalt, und an diesem ihrem Eigenthum habe sie genug (Dathe, Rosenmüller, Ewald, Heiligstedt 2c.); 3) Sulamith erzähle triumphirend: Salomo habe ihr das reiche Weingebirge zu Baal-Hamon, wohin sie auf sein Lustschloß entführt war, mit allem Ertrag, mit dem ganzen Park zum Eigenthum angeboten, wenn sie die Seinige werden wolle; er habe sie sogar von der Entrichtung der je 200 Sekel Pacht an seine Hüter entbinden wollen; sie aber habe dies Alles ausgeschlagen um ihres Geliebten willen, der jetzt als ihr eigner auserkorener Weinberg (!) vor ihr stehe (Vaihinger); 4) Sulamith wolle sagen: Salomo müsse seinen fernen Weinberg in Baal-Hamon hüten lassen und daher viel davon abgeben; sie dagegen behüte ihren Weinberg, den Salomo nämlich (!!), selbst, und behalte daher auch seine Liebe allein, ohne sie mit Anderen theilen zu müssen (Hölemann); 5) Sulamith meine mit dem Weinberg Salomo's in Baal-Hamon *sich selbst*, mit ihrem eignen Weinberg dagegen den Hirten, ihren Geliebten; sie wolle sagen: Salomo habe zwar Sulamith zu Sulem (= Baal-Hamon) in seine Gewalt bekommen, und ihr durch jede der Hoffrauen, als ihrer Hüterinnen, 1000 Sekel angeboten; aber dieses Geld möge er nur behalten, da jetzt ihr eigentlicher Hüter, der Hirt, wieder vor ihr stehe (Meier); 6) Sulamith wolle sagen: Salomo, der seinen Weinberg Hütern ausgegeben hat, erhält als Besitzer von jedem Hüter 1000 Silberlinge baar, während die Hüter als ihren Lohn den fünffachen Werth an Früchten = 5000 Sekeln für sich behalten; Sulamith aber, die ihren eignen Weinberg, d. h. sich selbst samt allen persönlichen Reizen, selber behütet und somit als Herrin und Hüterin den ganzen Ertrag für sich behalten könnte, gibt davon den Fruchtgenuß, mithin das Fünffache, hier = 1000 (!), dem Salomo, und behält sich als Hüterin nur die 200, d. i. den Besitz vor; er soll

der Nutznießer, sie will nur die Hüterin ihres Weinbergs sein (Weißbach); 7) Salomo's Weinberg in Baal-Hamon bedeute das mitten in der Welt, der wilden heidnischen Völkermasse gegründete Reich Gottes; die Hüter dieses Weinbergs seien die einzelnen christlichen Völker, deren jedes den Ertrag seiner Arbeit mit 1000 Sekeln an den himmlischen Salomo zu entrichten habe; jedes müsse also so viel Frucht schaffen, wie das Volk Israel als Inhaber des V. 12 genannten Weinbergs, der einen Theil des großen Weinbergs der Kirche bilde; dafür erhalte dann jedes Volk einen Gnadenlohn von 200 Sekel, also ein Fünftheil vom Ertrage seines Antheils; nicht mehr erhalte auch das Volk Israel, vgl. Matth. 20, 1—16 (Hengstenberg); 8) Salomo's Weinberg zu Baal-Hamon bedeute die Kirche des Herrn inmitten der Welt; seine Hüter seien die Propheten, Apostel, Hirten und Lehrer der Christenheit, denen für ihr treues Fruchtschaffen oder dafür, daß sie dem himmlischen Salomo viele tausend Seelen zuführten, ein doppelter Zehnte (also noch einmal soviel als im Alten Bunde) als Gnadenlohn zu Theil werden solle (Calov, Michael., Marck., Berleb. Bib., — überhaupt die meisten älteren Allegoristen); 9) Der Weinberg in Baal-Hamon bedeute die Heidenwelt überhaupt, Sulamiths Weinberg V. 12 das japhetische Heidenthum als die eine Hälfte dieser Heidenwelt, die 200 Silberlinge den der japhetischen Menschheit zum Lohn für ihre liebende Hingabe an ihn vom Könige geschenkten Seelenfrieden 2c. (Hahn). — **Einen Weinberg hat Salomo in Baal-Hamon.** 'כֶּרֶם הָיָה לִשְׁ eigentlich: „ein Weinberg wurde dem Salomo", d. h. er hat ihn jetzt (vergl. Ps. 119, 56. 83; auch Ezech. 16, 8), nicht: er hatte ihn einst, als wäre hier von Salomo als längst verstorbenem Herrscher die Rede (Ewald, Hitz. 2c.). — Baal-Hamon ist ohne Zweifel derselbe Ort unweit Dothaim im südlichen Stamme Isaschar, welcher Judith 8, 3 *Βελαμὼν* oder *Βαλαμὼν* genannt wird, also eine von Sunem nicht allzuweit entfernte Lokalität. Ihren Namen führte dieselbe in ähnlicher Weise von dem ägyptisch-syrischen Gotte הָמוֹן (= אָמוֹן Jer. 46, 25), der daselbst verehrt worden sein mochte, wie Baal-Gad (Jos. 11, 17; 12, 7 2c.) nach der bekannten babylonischen Glücksgottheit גָּד benannt war; schwerlich bedeutet בַּעַל הָמוֹן s. v. a. „Die Volkreiche" (Vulg., Weißbach 2c.), und noch unwahrscheinlicher ist die von manchen Aelteren angenommene Identität des Ortes mit Baalbek in Cölesyrien (wo Weinberge kaum je gedeihen mochten), oder mit Chamon Jos. 19, 28, oder mit eben jenem Baal-Gad Jos. 11, 17 2c. Ist nun aber auch jene nahe bei Sunem gelegene Oertlichkeit gemeint, so folgt daraus noch keineswegs, daß eben dahin Sulamith von Salomo entführt und dann einige Zeit auf einem dortigen königlichen Lustschlosse gefangen gehalten worden sei, wie Vaih. abenteuerlicherweise will. Sondern Sulamith nennt diesen Weinberg nur als ein ihr und den Ihrigen vorzugsweise naheliegendes Beispiel eines zu hohem Pachtzins ausgethanen königlichen Gutes, um nachher ihr Verhältniß zum Könige sowohl wie zu ihren Brüdern daran zu erläutern. — **Er übergab den Weinberg den Hütern;** also Mehreren zugleich, unter welche das Grundstück in kleineren und größeren Parzellen vertheilt wurde. Daß diese Hüter zugleich Pächter waren, zeigt das Folgende. — **Daß ein Jeder brächte für seine Frucht Tausende in Silber,** d. h. 1000 Sekel Silber. Aus der Höhe dieses Pachtzinses ergibt sich die Fruchtbarkeit des Grundstückes; denn daß der jährliche Ertrag der Vereinbarung entsprochen haben werde, dies ist gewiß ebensowohl hier vorausgesetzt, wie daß jedem Pächter ein Antheil an dem Vollertrag seines Stückes, also durchschnittlich etwa 200 Sekel (s. V. 12) jährlich verblieb. — V. 12. **Mein Weinberg, meiner, steht vor mir;** d. h.: über meinen eignen Weinberg, nämlich über mich selbst und meine weiblichen Reize, über mich als Gegenstand männlicher Bewunderung und Umwerbung, verfüge ich selbst; ich bin, seitdem ich reife Jungfrau geworden, meine eigne Hüterin, und habe dies mein Recht über mich selbst zu verfügen, mit voller Freiheit auf meinen königlichen Gemahl übertragen; andre Hüter als er, der mit mir eins ist, gibt es für mich nicht mehr (vgl. zu 1, 6, S. 32, und über die abweichenden Erklärungen des כַּרְמִי שֶׁלִּי schon oben, vorige Seite). — **Die Tausende sind dein, o Salomo, und zweihundert den Hütern seiner Frucht;** d. h.: dir gebührt der volle Ertrag, dir bleib' ich ganz zu eigen mit Allem, was ich bin und habe; aber sie, die, ehe ich dein eigen wurde, meine Frucht, d. h. meine Unschuld und Tugend, behütet haben, sie sollen auch nicht leer ausgehen; sie, die brüderlich treuen Wächter meiner Jungfrauschaft, die einst mich gehütet haben, sowie sie jetzt unsre kleine Schwester treu und sorgsam behüten (V. 9), sie müssen deiner Liebe und Huld empfohlen sein, gleichwie sie in meinem Herzen die nächste Stelle nach dir behaupten. — Eine vollständige Beseitigung aller vorhandenen Schwierigkeiten ergibt diese Erklärung allerdings nicht; aber sie schließt doch eine geringere Anzahl der gequälten und gezwungenen Annahmen in sich, als die übrigen oben angeführten Deutungsversuche.

6. Schluß. — c. Das heitere Scherzen und Singen des königlichen Paares. V. 13. 14. — Diese beiden Schlußverse sollen nach Herder das Fragment eines Gesprächs, nach Umbreit die Serenade eines Jünglings aus der Stadt nebst der Antwort seiner ländlichen Geliebten darauf, nach Döpke ein noch in die erste Zeit der Liebe Sulamiths fallendes und vom Dichter hier hinten angehängtes „kleines Duo", nach Magnus das glossirte und entstellte Bruchstück eines Liebesliedes enthalten, während die meisten Vertreter der Hirtenhypothese eine Wechselrede zwischen dem Geliebten und zwischen Sulamith darin erblicken, bestehend in einer Aufforderung zum Gesang seitens des Ersteren, und in einem Liedchen schelmisch-neckischen Inhalts, was Sulamith daraufhin singe (Ewald, Hitzig, Vaihinger 2c.). Diese letztere Ansicht hat wegen der Wiederkehr des הַשְׁמִיעִנִי aus Kap. 2, 14, und wegen der unverkennbaren Aehnlichkeit des Liedchens in V. 14 mit Kap. 2, 17 (zum Theil auch mit 2, 15) offenbar am meisten für sich. Nur ist kein Grund vorhanden, den zum Singen Auffordernden, welchen Sulamith dann im Gesange selbst mit דּוֹדִי anredet, für einen Hirtenjüngling zu halten: das Prädik.: „du Bewohnerin der Gärten", welches er ihr ertheilt, läßt es weit wahrscheinlicher erscheinen, daß er ein vornehmer Stadtbewohner, ja ein Palastbewohner, ein hoch

über ihren Stand erhabener Mann königlichen Geschlechts ist. So wenig man aber einen Andern als Salomo für den in V. 13 redenden und dann in munterem Liedlein angeredeten דּוֹדִי zu halten Ursache hat, ebensowenig braucht man mit Hitzig den ganzen Vorgang um einige Zeit später als das zuletzt Dargestellte anzusetzen, oder auch mit Böttcher anzunehmen, der vom fröhlichen Verlobungsmahle in Sulamiths Mutterhause scheidende Bräutigam begehre, ehe er die Braut für die letzte kurze Zeit vor der Hochzeitsfeier verlasse, noch ein Liedlein von ihr zu hören ꝛc. Richtig fassen die Stelle Del. und Weißbach, nur daß der Letztere als Ort der Handlung, wie überhaupt in diesem Schlußgesang, verkehrterweise den königlichen Palast in Jerusalem denkt (vgl. S. 91). — **Die du weilest in den Gärten**, eigentlich: „du Sitzende in den Gärten", d. h. du Bewohnerin der Gärten, du Gegnerin des Wohnens in volkreichen Städten und prunkvollen Palästen (vergl. 1, 16 f.; 4, 6; 5, 7; 7, 12 ff.). Offenbar will Salomo hier in scherzhaft neckender Weise darauf anspielen, daß seine Geliebte, die früher so oft Sehnsucht nach ihren heimischen Gärten und Fluren kundgegeben, sich ja nun in diesem ihrem Elemente befinde, darum aber nun auch die entsprechende heitere Laune entwickeln müsse. — **Gefährten horchen auf deine Stimme; laß mich sie hören.** Die חֲבֵרִים sind nach Magnus „Nachbarn" oder „Hausgenossen", nach Hufnagel „Freundinnen", nach Moldenh., Ewald, Ren. ꝛc. „Hochzeitsgenossen" (des paranymphes, Renan); nach Vaihinger „Hirten, Waidfreunde", nach Weißbach Salomo selbst, der sich hier scherzend als Hirt oder vielmehr pluralisch als „Hirten" darstelle (!); nach Herder, Hug, Delitzsch endlich „Gespielen" oder „Jugendgefährten" der Sulamith. Die letztere Ansicht hat am meisten für sich; nur versteht es sich dabei von selbst, daß die Jugendgefährten der Sulamith zugleich die ihrer Brüder, mithin allerdings wohl Hirten und Landleute aus Sunem und dessen Umgebung sind. Also wohl eben Jene, die V. 5a. unsres Kapitels redeten; dagegen nicht die, von welchen Sulamith Kap. 1, 7 als von Salomo's Genossen (vgl. 5, 1) handelte (gegen Ewald). — V. 14. **Fleuch', mein Geliebter.** Die Worte lauten abweisend, wenn man will: „fortscheuchend", oder wenigstens „in's Freie hinausdrängend" (Delitzsch). Keinenfalls aber drücken sie ernstgemeinte Sprödigkeit aus, wie schon die Anrede דּוֹדִי zeigt; vielmehr muntern sie dazu auf, sich eilend mit der Sängerin zusammen über die Fluren und Berge hin zu tummeln, wie das Folgende zeigt. ברח ist aber darum doch nicht geradezu f. v. a. „eilen, sich aufmachen", wie Vaihinger und Weißbach unter Verweisung auf 4 Mos. 24, 11; Jes. 30, 16 ꝛc. wollen; denn auch an diesen Stellen liegt, ebenso wie in 1 Mos. 27, 43; Am. 7, 12 die Grundbedeutung „fliehen" im Gebrauche dieses Verb. klar genug zu Tage. Willkürlich deshalb auch Ewald: der Sinn sei: „er möge querum machen, seine Genossen verlassen und ihr nicht gegenüber stehen bleiben, sondern an ihre Seite eilen" ꝛc. — **Und sei gleich der Gazelle** ꝛc. Vgl. zu 2, 17. An die Stelle der dort genannten „Berge der Trennung" oder „Zerklüftung", treten hier Balsamberge oder „Duftkrauthöhen" (Weißbach), die freilich in anderem Sinne als Kap. 4, 6 gemeint sind. Sulamith nennt nämlich hier so die Berge und Hügel ihrer Heimat (vgl. 2, 8), weil sie gerade jetzt, in der Frühlings- oder ersten Sommerzeit, mit duftenden Blumen aller Art bedeckt, und sonach mit balsamischen Gerüchen erfüllt sind (vergl. 2, 12 f.; 6, 11). Zum generellen Gebrauche des בְּשָׂמִים vgl. schon 4, 14; 5, 13; 6, 2. — Ueber die Bedeutung unseres Verses als Abschlusses für das ganze Stück vergl. Delitzsch, S. 153: Unter dem heiteren Getön dieses Liedchens verlieren wir das über die blumigen Höhen entschwebende Paar aus dem Gesichte, und entflohen ist zugleich der holde Zauber des gazellenartig von einer duftigen Scene zur anderen hüpfenden Liedes der Lieder."

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Zu einer einheitlichen, consequent ausgebildeten Gestalt und zu wahrhaft sicheren Resultaten vermag es die allegorische Exegese bei unserem Abschnitte weniger denn je zu bringen, wie uns schon die oben (S. 95) mitgetheilten Versuche Aelterer und Neuerer zur allegorischen Deutung der Verse 11. 12 gezeigt haben. Wie an dieser Stelle, so gibt diese Auslegungsweise auch sonst in unsrer Abtheilung eine besonders große Zersplitterung und Zerfahrenheit der Meinungen ihrer verschiednen Vertreter kund. Die „kleine Schwester" V. 8 f. soll nach Einigen die gleich nach Christi Himmelfahrt in die Kirche aufgenommenen Erstlinge aus Juden und Heiden (Cassiodor, Beda, Gregor, Rupert v. Deutz ꝛc.), nach Anderen die Gesammtheit der noch zu bekehrenden Heiden und Juden (Hennisch, Reinhard, Rambach; auch Hahn, der speziell an das „hamitische Heidenthum" denkt), nach Anderen den Inbegriff der Schwachen im Glauben und der jungen Anfänger im Christenthum aller Zeiten (Marck, Berleb. Bib., Starke), nach Anderen endlich die Tochter Zions in der Zeit des ersten Anfanges ihrer Bekehrung zum himmlischen Salomo bedeuten (Hengstb. u. A.). Die „Mauer und die Thür" V. 9 werden meist zwar von fester treuer Bewahrung des göttlichen Worts und von eifriger Verkündigung desselben an die Heiden (nach 1 Kor. 16, 9 ꝛc.) verstanden, von Einigen aber auch auf Glaubenshelden und auf Schwache im Glauben, oder auf Gelehrte und Einfältige, oder auf treue Christen und auf Abtrünnige, aller Verführung leicht Zugängliche gedeutet. Je nach diesen verschiednen Deutungen sind dann die „silbernen Bollwerke" bald die Wunder der ersten Zeugen Jesu, bald die ausgezeichneten Lehrer der Kirche, bald fromme christliche Regenten, bald glaubensstärkende Zeugnisse der Heiligen Schrift ꝛc.; und wiederum sollen unter der „Cedernbohle" bald die zehn Gebote oder das Gesetz, bald christliche Lehrer, bald die Exempel der Heiligen, bald die heilsame Zucht des Kreuzes und der Leiden um Christi willen zu verstehen sein ꝛc. (vgl. Starke z. d. St.). Unter den „Gefährten" oder „Gesellschaften", die auf der Braut Stimme hören, V. 13, wollte Piscator alles Ernstes Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist verstanden wissen, während die Coccejaner hier meist an die Engel, zum Theil aber auch an die wahren Gläubigen in der Christenheit dachten, und die beiden neuesten Ausleger dieser Richtung das vorchristliche Heidenthum durch den Ausdruck bezeichnet finden, jedoch mit dem Unterschiede, daß

der Eine (Hahn) das offenbarungsfeindliche, der Andere (Hengstenberg) das dem Volke Gottes und seiner Offenbarung freundlich gestimmte Heidenthum dabei im Auge hat.

2. Steht nun, wie aus den obigen exeget. Erläuterungen ersichtlich, dieser Zerfahrenheit der allegorischen Exegese eine nicht geringere Fülle von Meinungsdifferenzen und unsicher hin- und hertappenden Experimenten der zeitgeschichtlichen Ausleger unsres Kapitels gegenüber, und ist es überhaupt, auch beim besonnensten Verfahren, kaum möglich, zu allseitig gesicherten Resultaten in Betreff des Sinnes und Zusammenhangs der fragmentartig kurzen und dunklen Sentenzen des Abschnitts zu gelangen: so ist es in praktischem Interesse umsomehr nöthig, sich an die vorzugsweise klare Hauptstelle zu halten, die den Grundgedanken nicht blos des Schlußaktes, sondern des ganzen Gedichtes mit feierlichem Nachdruck und mit einem absichtlich gesteigerten Schwung und Pathos der Rede zur Aussage bringt. Es ist dies die in V. 6 und 7 enthaltene begeisterte Lobpreisung der Liebe zwischen Mann und Weib als einer geheimnißvollen göttlichen Schöpfung und todesüberwindenden Macht, das hehre Loblied Sulamiths auf die bräutliche und eheliche Liebe, der Höhepunkt des ganzen Gedichts und der allein wahre Schlüssel zu seinem Verständnisse nach einmüthiger Annahme der Ausleger aller Richtungen. Den Gedankeninhalt dieser Haupt- und Kernstelle hat am ansprechendsten Delitzsch dargelegt (S. 182 f.): „Sulamith spricht es hier selbst aus, wie sie von Salomo geliebt sein will und wie sie ihn liebt. Dieses Selbstzeugniß enthüllt das Ineinander menschlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit in der wahren Liebe des Mannes und Weibes vor unsren Augen. Die Liebe ist ein שַׁלְהֶבֶתְיָה, eine von Gott selbst angezündete Flamme; der Mensch kann sie sich nicht selbst geben und sie nicht, auch wenn er alle seine Habe daran setzte, in den Andern entzünden. Es ist, wie sich von selbst versteht, von der wahren Liebe die Rede, die auf die Person, nicht auf etwas Dingliches gerichtet ist. Diese Liebe kann der Mensch nicht selbstwirkend hervorbringen, sie ist eine Wirkung Gottes — eine göttliche Flamme, die den Menschen mit unausweichbarer Gewalt gleich dem Tode erfaßt und von keiner Trübsal, keiner feindlichen Macht sich dämpfen und verlöschen läßt. Es erweist sich also in der wahre Liebe eine unentrinnbare und unüberwindliche Gewalt göttlicher Nothwendigkeit. Aber diese göttliche Nothwendigkeit hat zu ihrer andern Seite die menschliche Freiheit. Es ist das innerste und eigenste Ich des Menschen, aus welchem diese göttliche Flamme der Liebe emporschlägt. Wie der Mensch durch unwiderstehlich göttliche Macht zum Liebenden wird, so ist hinwieder der Liebeseifer des Liebenden um den Besitz des Geliebten so heftig und unbeugsam, wie die Alles widerstandslos verschlingende Unterwelt. Der Liebende liebt, weil er muß, aber die Liebe ist zugleich sein süßestes Wollen, die Gegenliebe sein brünstigstes Sehnen. Ergriffen von Liebe zu Sulamith ruft Salomo aus: Wie schön und lieblich bist du, o Liebe, unter den Wonnen (7, 7)!, und ergriffen von Liebe zu Salomo bittet Sulamith: Setze mich wie einen Siegelring auf dein Herz, wie einen Siegelring auf deinen Arm (8, 6)!" — In dieser alle Hauptmomente in der Idee des ehelichen Liebens und Leidens zusammenfassenden und so den Grundgedanken des ganzen Gedichts formulirenden Erklärung der Sulamith fehlt es allerdings an einer Hinweisung auf den Kindersegen als die verklärende Vollendung der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Weib, gleichwie das Stück auch sonst keine ausdrückliche Erwähnung dieses Punktes darbietet; denn in dem, was Sulamith 8, 12 von den ihrem Gatten gebührenden „Tausenden" vom Ertrag seines Weinbergs sagt, eine Anspielung darauf zu erblicken, dies wäre offenbar willkürlich und gezwungen. Aber mit Recht bemerkt Delitzsch in Betreff dieser Uebergehung eines scheinbar wesentlichen Moments: „Der Dichter des Hohenliebes hat Alles vermieden, was nach Veräußerlichung des Verhältnisses, das er schildert, aussehen würde. Er erwähnt der Kinder nicht; denn eine Ehe, in welcher die Personen, die sie schließen, sich nicht selbst Zweck, sondern Mittel der Kindererzeugung sind, entspricht der Idee nicht. Die Kinder sind kraft göttlichen Segens die Funken, die da entspringen, wo die Flammen zweier Seelen ineinander schlagen. Das Letztere ist in der Ehe die Hauptsache." Auch ist eben dies ein feiner Zug von gleich großem psychologischem wie ästhetischem Werthe, daß Sulamith, die jungfräulich keusche und reine Seele, vom Kindersegen zwar schweigt, dafür aber ihrer kleinen Schwester und ihrer Brüder, derselben die ihr doch früher gezürnt und sie hart behandelt hatten (1, 6), mit zarter Liebe fürsorglich gedenkt, und jener Zukunft mit den Brüdern beräth, die Zukunft der Brüder aber dem königlichen Gatten fürbittend an's Herz legt. Dieser Ueberschuß an Liebe, den sie bei aller feurigen Inbrunst ihrer Hingabe an den Gemahl doch auch noch für die Ihrigen zu bewahren weiß (s. 8, 12); diese rührende Geschwisterliebe, die mit ihrem kindlich treuen und pietätsvollen Hangen an der Mutter, wie sie es im früheren Verlaufe des Stückes mehrfach bethätigt, wesentlich eins ist: sie dient im Verein mit der frohen, heiter scherzenden und unschuldig neckenden Laune, die sich in ihren Schlußworten ausspricht, zur lieblich verklärenden Vollendung des herrlichen Charakterbildes, das der Dichter von ihr als dem Ideal einer Braut und jungen Ehefrau entwerfen wollte und mit dem er — ein unbewußtes Werkzeug des Heiligen Geistes — die Idee und das Mysterium der Ehe selbst als einer heiligen Stiftung Gottes dargestellt hat.

3. Obgleich nun von dieser lichten und hehren Frauengestalt ein verklärender Schimmer ausgeht, in welchem auch das Bild ihres königlichen Gatten, des entzückten Bewunderers und begeisterten Sängers ihrer Minne und Lieblichkeit, hell und freundlich erstrahlt, so darf doch, behufs vollständiger und allseitig correcter heilsgeschichtlicher Würdigung des Faktums, auch die traurige Thatsache nicht außer Acht gelassen werden, daß der ihrerseits so rein und heilig aufgefaßte Liebesbund dennoch letztlich von seiner Seite entweiht und gebrochen worden ist. Denn daß dies geschehen ist, kann bei der Art, wie die beiden Historiker des Alten Testaments über Salomo's letzte Lebensschicksale und Ende referiren (1 Kön. 11, 1—43; 2 Chron. 9, 22—31), kaum bezweifelt werden. Von einer ernstlichen und bleibenden Bekehrung dieses Monarchen zu gottesfürchtigem und keuschem Wandel am Abende seines

Lebens weiß weder das Buch der Könige etwas zu erzählen, noch der Chronist, welcher letztere eine etwaige Aehnlichkeit der Lebensgeschichte Salomo's mit derjenigen Manasse's in dieser Hinsicht schwerlich zu notiren unterlassen haben würde. Daß aus dem Buche Koheleth kein Beweis für jene bei manchen älteren Theologen beliebte Ansicht entnommen werden kann, wird uns die Einleitung in dieses Buch (§. 4) lehren. Es muß bei der durch 1 Kön 11 bezeugten und durch keinerlei anderweitiges Zeugniß widerlegten Annahme sein Bewenden haben, daß der unglückliche König von der durch unser Gedicht, insbesondere durch Kap. 6, 8 markirten Stufe der polygamischen Entartung später zu noch ärgeren Extravaganzen in dieser Richtung fortgeschritten sei und so das Maß seiner Sünden, dem das mit Jerobeams Abfall beginnende Strafgericht über ihn und sein Haus entsprach, letztlich voll gemacht habe. Auch Sulamiths Herz muß er demnach durch baldige Rückkehr zu seiner üppig-lasterhaften und götzendienerischen Hoffitte tief gekränkt, auch ihre so reine und inbrünstige Liebe muß er mit schnöder Untreue vergolten haben. — Auf sein Verhältniß zu seinem heilsgeschichtlichen Gegenbilde, dem Messias, wirft dieser betrübende Thatbestand ein für ihn wenig günstiges Licht. Den irdischen Salomo vermag die Liebe zu der reinsten und frömmsten Tochter seines Volks, die er mit der Königskrone geschmückt und aus niederem Stande auf den Thron Davids erhoben, nicht dauernd zu läutern, zu heiligen, von dem Abgrunde des Lasters, in den er zu versinken droht, zu erretten. Der himmlische Salomo muß umgekehrt die Heilsgemeinde, die er sich aus der Menschheit sammelt, mühsam von Stufe zu Stufe zur lichten Höhe seiner Heiligkeit und Wahrheit emporheben, muß viele Nachsicht haben mit ihrer Schwachheit, muß ihr manchen Rückfall in den alten Sündenwandel verzeihen, muß auf eine ganz und gar lautere, flecken- und runzellose Darstellung seiner Braut für die Dauer des diesseitigen Weltlaufs geradezu verzichten! Bei dem alttestamentlichen Vorbilde findet also ein trauriger Contrast statt zwischen der Treue der Frau und der Untreue des Gatten; vom messianischen Urbilde dagegen steht mit voller Wahrheit geschrieben: „Wenn wir untreu werden, so bleibt Er doch treu, denn Er kann sich selbst nicht verleugnen" (2 Tim. 2, 13)! Dort im Vorbilde kommt es zu keiner wahrhaft reinen, vollen und haltbaren Verwirklichung des Ideals der Ehe, vielmehr verkehrt sich das zeitweilig vorhandene normale Verhältniß durch Schuld des Mannes nur allzurasch in sein Gegentheil; hier, in der Erfüllung des Vorbilds, ist es der Gatte, der neue Adam, der vom Himmel gekommen und im Himmel sein Wesen habende Menschensohn (Joh. 3, 13), der den Ehebund mit der Menschheit nicht blos abschließt, sondern auch erhält, verfestigt, läutert und Schritt für Schritt seiner idealen Vollendung, die zugleich die Palingenesie und Vollendung der Menschheit ist, entgegenführt! Für unser menschliches Bewußtsein hat diese Parallele, die bei streng durchgeführter Betrachtung kaum mehr als einen schwachen Schimmer von Aehnlichkeit zwischen Vorbild und Urbild übrig läßt, etwas tief Demüthigendes. Aber sie vermag doch auch wieder glaubensstärkend auf unser Herz zu wirken, denn sie weist uns ja auf den Einen göttlichen Helfer und Arzt hin, der da heilet alle unsre Gebrechen; sie treibt uns dem Einen Mittler und Tröster in die Arme, der da reich ist an Erbarmen über Alle, die Ihn anrufen; sie ermuntert uns zu kindlichem Vertrauen auf den himmlischen Anfänger und Vollender unseres Glaubens, dessen Gnade Alles in Allem wirkt nach dem Worte seiner Verheißung (Joh. 5, 15; Phil. 1, 6; 2, 12 ꝛc.).

Ob bei uns ist der Sünden viel,
Bei Gott ist viel mehr Gnade.
Sein' Hand zu helfen hat kein Ziel,
Wie groß auch sei der Schade.
Er ist allein der rechte Hirt,
Der Israel erlösen wird
Von seinen Sünden allen.

Der Prediger Salomo.

Einleitung.

§. 1. Name und Charakter des Buches.

Laut der Ueberschrift: „Worte Koheleths, Sohnes Davids, Königs zu Jerusalem" enthält unser Buch Reden oder Betrachtungen eines Königs, den der Verfasser für Salomo gehalten wissen will, aber mit der eigenthümlichen symbolischen Appellativbedeutung קֹהֶלֶת bezeichnet. Dieser Ausdruck, der sich außerhalb unseres Buches nicht mehr, in demselben aber noch einige Male, und zwar zweimal mit dem Artikel (7, 27; 12, 8; vgl. 1, 2. 12; 12, 9. 10) gebraucht findet, ist offenbar stammverwandt mit קָהָל „Versammlung, Volksgemeinde", und wird, da ein Verb. קהל im Kal nicht vorkommt, zu dem Hiphil הִקְהִיל (4 Mos. 8, 9; 10, 7; 20, 8; Hiob 11, 10) zu ziehen und demgemäß als feminine Partizipialform mit der Bedeutung: „die eine Versammlung Haltende, die Predigende" zu fassen sein. Diese Bedeutung, welche schon die ältesten Uebersetzer und Erklärer ausdrücken (Sept.: *ἐκκλησιαστής*; Hieronymus: concionator; daher Luther: „Prediger") scheint in unmittelbarer Beziehung zur Chokmah des Alten Bundes, der auf den Straßen und Märkten predigenden und Lernbegierige aller Art um sich versammelnden personifizirten Weisheit (Spr. 1, 20 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.) zu stehen. Aus einer ursprünglichen Bezeichnung dieser Weisheit scheint der Name Koheleth dann Beiname Salomo's, des Weisheitslehrers *κατ᾽ ἐξοχήν* oder gleichsam der incarnirten Weisheit, geworden zu sein. Ein Beiname, der dem großen Könige besonders passend dann ertheilt werden mochte, wenn er, wie im apokryphischen Buche der Weisheit (Kap. 7, 1 f.; 9, 7. 8 ꝛc.) oder wie in dem unsrigen, als lehrend und predigend dargestellt wurde. — Will man die Femininform Koheleth als Bezeichnung eines männlichen Individuums nicht auf diese Weise erklären (mit Ewald, Köster' Hengstenb., Hitzig u. A.), so bleibt nichts übrig, als ein abstractum pro concreto anzunehmen, oder, was dasselbe ist: die weibliche Endung aus dem Charakter des Namens als Amtsnamens abzuleiten, wofür sich sowohl im Syr. und Arab., wie im spätern Hebr. Analogien anführen lassen (z. B. מַלְכוּת = מֶלֶךְ, פֶּחָה Statthalter, כְּנָת Mitbürger, ꝛc.; vergl. J. D. Michaelis, Supplem. ad lex. Hebr., p. 2168; Gesen., Lehrgeb., S. 468, und Knob., Commentar, S. 10). — Auf jeden Fall soll Salomo, der vorzugsweise und schlechtweg Weise unter den Königen Israels, unter dem eigenthümlichen Namen Koheleth verstanden werden, wie außer der Ueberschrift auch die geflissentliche Schilderung der „Alles unter dem Himmel" umfassenden Gelehrsamkeit Koheleths (1, 13; 8, 9), seines eifrigen Forschens nach Weisheit und Wahrheit (1, 13; 12, 9), seines allüberstrahlenden Ruhmes als Weisen (1, 16; 2, 15), endlich seine Thätigkeit als Lehrer der Weisheit und Spruchdichter zeigt (12, 9). Denn dies Alles sind Züge, die das Buch der Könige an Salomo, und zwar von sämmtlichen Nachkommen Davids nur an ihm, rühmend hervorhebt (1 Kön. 2, 9; 3, 12; 5, 9—13; 10, 1; vgl. die Einleitung in die salomonische Literatur überhaupt, Bd. XII, S. 8 ff.). —

Aber auch der ganze schriftstellerische Charakter des Buches spricht für seine Zugehörigkeit zum Kreise der salomonischen Weisheitsdichtung, wenn nicht im engeren, so doch im weiteren Sinne, und erhebt es somit zur Gewißheit, daß mit dem darin als Sprecher auftretenden Koheleth Niemand sonst als Salomo gemeint sein soll. Denn das Buch gehört deutlich zur Klasse der Maschal- oder Lehrdichtungen, und unterscheidet sich von den Proverbien als dem charakteristi-

schen Hauptrepräsentanten dieser poetischen Gattung im A. T. vornehmlich nur dadurch, daß es nicht zahlreiche einzelne Weisheitssprüche lose und ohne bestimmt festgehaltenen Plan aneinanderreiht, sondern vielmehr Einen ziemlich eng geschlossenen Kreis von Gedanken und Wahrheiten in poetisch-rhetorischer Form entwickelt. Den Mittelpunkt dieses Gedankenkreises bildet deutlich die Idee von der Eitelkeit aller menschlichen Dinge, das gemeinsame Thema der vier Reden, in die das Ganze nach der dem Sinne und Plan des Dichters zumeist entsprechenden Eintheilungsweise zerfällt. Der dialektisch fortschreitenden Entwickelung und Beleuchtung von mehreren Seiten her, welche diese Reden dem genannten Thema angedeihen lassen, entspricht nicht nur ein angemessener Wechsel zwischen eigentlichen Gnomen oder Sittensprüchen und zwischen längeren oder kürzeren Schilderungen von Zuständen, Lehr- und Beispielserzählung, Bemerkungen über Erlebtes und Erfahrenes, Betrachtungen über höhere und niedere Wahrheiten rc., sondern auch in formeller Hinsicht eine durch wörtlich oder dem Sinne nach wiederkehrende Formeln und Wendungen markirte strophische Gliederung der Rede und eine den mannigfaltigen Objekten angepaßte Abwechslung des Vortrags zwischen rhythmischer Prosa und schwungvollerer rhetorisch-poetischer Diktion. Als kürzester Ausdruck zur Bezeichnung dieser Eigenthümlichkeiten dürfte sich wohl der Name „philosophisches Lehrgedicht" gebrauchen lassen, wobei freilich der Begriff des Philosophischen jene weitere Fassung erhalten muß, die der charakteristischen Eigenthümlichkeit des geistigen Lebens und Strebens der Hebräer oder vielmehr der Semiten überhaupt einzig entspricht (vgl. Bd. XII, Einleit. §. 2, S. 4 ff.).

Anmerkung 1. — Die Zurückführung des Namens קֹהֶלֶת auf קהל, הקהיל im Sinne von congregare, concionari, ist die allseitig bestgesicherte, und findet sich wie bei den ältesten, so bei den meisten und tüchtigsten neueren Erklärern unseres Buches. Schon Hieronymus, Comment. in Eccles. 1, 1, sagt: Coëleth, i. e. Ecclesiastes. Ἐκκλησιαστής autem Graeco sermone appellatur, qui coetum, i. e. ecclesiam congregat, quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum, et sermo ejus non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur." Neuere Ausleger und Lexikographen haben die Grundbedeutung der Wurzel קהל richtig als die des „Rufens" bestimmt, und daher קוֹל, arab. qâla, griech. καλεῶ, lat. calare, clamare verglichen. קֹהֶלֶת „der (oder eigentlich die) Rufende, Predigende" berührt sich also begrifflich auf's nächste mit dem gleichbedeutenden קוֹרֵא Jes. 40, 3. Zu verwerfen sind wegen dieser Grundbedeutung des Rufens diejenigen Erklärungen des Namens, die vom vermeinten Grundbegriffe des Sammelns oder Versammelns ausgehen. Dahin gehören 1) die Meinung von Grotius, Herder, Jahn rc.: das Wort bedeute soviel als collector sententiarum, Spruchsammler — eine Ansicht, die auch schon einige alte Uebersetzer ausgedrückt haben, z. B. Aquila (συναθροιστής), Symmachus (παροιμιαστής); 2) die von Van der Palm unter einseitiger Rücksichtsnahme auf 1 Kön. 8, 1 ausgebildete Modifikation dieser Ansicht, wonach Salomo als Versammlungen des Volks und seiner Aeltesten קֹהֶלֶת, d. h. congregator, coactor, der „Volksversammler" genannt worden sei; 3) die Nachtigal-Döderlein'sche Fassung von קֹהֶלֶת = congregatio, consessus, „gelehrte Versammlung, Akademie", wonach also das Buch gleichsam als Sprechsaal, als Sammlung philosophischer Besprechungen oder Verhandlungen nach Art der consessus Hariri oder der Cassian'schen collationes Patrum bezeichnet wäre (eine mit Stellen wie 1, 12; 12, 9. 10 rc. offenbar absolut unvereinbare Annahme; 4) die sonderbare Behauptung von Kaiser: קֹהֶלֶת sei soviel als collectivum, und solle die Gesammtheit der Davidischen Könige von Salomo bis Zedekia, deren Geschichte das Buch in chronologischer Ordnung schildere, bezeichnen (Kaiser, Koheleth das Collectivum der Davidischen Könige, Erlangen 1823 — vgl. §. 6). — Daß neben der oben dargelegten Ansicht keine einzige dieser Namenserklärungen Beachtung verdient, ist ebenso gewiß, als es zweifelhaft bleiben muß, welcher von den beiden Versuchen zur Erklärung der Femininalform des Namens, die unser Paragraph als die hauptsächlichsten oder vielmehr als die einzig möglichen genannt hat, den Vorzug vor der andern verdiene. Für die Ewald-Köster'sche Fassung des Ausdrucks als eines Synon. von „Weisheit" und insofern als einer passenden Bezeichnung Salomo's, der verkörperten Weisheit des A. B., lassen sich außer dem oben Angeführten noch verschiedene bedeutsame Parallelen geltend machen, z. B. auf außerbiblischem Gebiete der dem Sophisten Protagoras beigelegte Name Σοφία, und, was wichtiger, die Selbstbezeichnung Christi, des neutestamentlichen Salomo, als der σοφία oder σοφία τοῦ Θεοῦ (Matth. 11, 19; Luk. 11, 49) — womit sich nach Bengels Vorgang der Ausspruch vom „Sammelnwollen der Kinder Jerusalems unter seinen Flügeln" (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34) unmittelbar combiniren läßt*). Wiederum scheint der zuerst

*) Vgl. Bengels Bemerkung zu Luk. 11, 49 im Gnomon N. T., p. 164: „ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, Sapientia Dei. Suave nomen. Koheleth, congregatrix, cap. 13, 34 (ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σοῦ," κτλ.). — Vgl. auch Starke (Vorrede über den Pred. Sal., §. 2), der ebenfalls Koheleth als synonym mit Weisheit faßt, hierin dem Vor-

von Michaelis vorgetragenen und von Gesen., Knob., Elst., Vaih., Hahn, Keil u. A. adoptirten Ansicht, daß die weibliche Endung sich aus dem Charakter des Namens als Amtsnamens erkläre, außer den bereits angeführten Namen פֶּחָה, כְּנָת, מַלְכוּת, und mehr noch als diese die Analogie von Ausdrücken wie סֹפֶרֶת „der Schreiber“, Esr. 2, 55; Neh. 7, 57, und פֹּכֶרֶת „der Fänger, Jäger“ (enthalten in dem nom. prop. פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִים, d. h. Gazellenjäger, Esr. 2, 57; Neh. 7, 59) zu Hülfe zu kommen; denn diese Namen berühren sich auch formell auf's nächste mit קֹהֶלֶת. Da nun obendrein der Koheleth unsers Buches durchgängig als wirkliche Person und nirgends deutlich als personifizirter Begriff auftritt, und da Aussagen wie die in 1, 16 f.; 2, 12 2c. enthaltenen, wonach der Redende sich selbst in Suchen, Erstreben, Erlangen der Weisheit beileg, im Munde der personifizirten Weisheit sich nicht sonderlich passend ausnehmen, so scheint das Uebergewicht der Gründe in der That für jene zweite Erklärungsweise zu sprechen, ohne daß sich indessen ihre ausschließliche Haltbarkeit mit absoluter Gewißheit behaupten ließe. — Jedenfalls kann für die Erklärung der Femininform קֹהֶלֶת lediglich die eine oder die andere der hier angeführten Hypothesen in Betracht kommen, und nicht etwa die Meinung von Merceru: durch die Femininal-Endung solle auf die Altersschwäche des Predigers, also auf das hohe Greisenalter, in welchem Salomo das Buch geschrieben, hingewiesen werden; oder die Ansicht Zirkels (s. §. 6), die weibliche Endung sei gewählt wegen der sanften und anmuthigen Schreibart des Buches; oder die noch abenteuerlichere Behauptung Augusti's (Einleitung in das A. T., §. 172): Koheleth sei der in's Reich der Lebendigen zurückgekehrte Schatten Salomo's, der als Prediger der Weisheit dargestellt werde, und dessen femininale Bezeichnung im neutralen Sinn zu verstehen sei, weil man die Verstorbenen und nach dem Tode Fortlebenden in Uebereinstimmung mit Matth. 22, 30 als geschlechtslos gedacht habe! Mit Recht ist gegenüber dieser letzteren Ansicht von Knob, Elster u. A. geltend gemacht worden, daß das Buch selbst nirgends auch nur leise den Charakter seines Sprechers als eines Geistes aus dem Scheol andeute, daß Nekrophanien im Vorstellungskreise des A. T., wie 1 Sam. 28, 11 ff. beweise, deutlich als etwas Seltenes und Abnormes erscheinen, und daß wegen der bekannten mosaischen Verbots der Todtenbeschwörungen (3 Mos. 19, 31; 20, 6; 5 Mos. 18, 11; vgl. Jes. 8, 19) selbst die poetische Fiktion einer Nekrophan Salomo's schwerlich hätte stattfinden können, zumal in einer auf Kanonizität Anspruch erhebenden religiösen Lehrschrift!

Anmerkung 2. — Der **Charakter** unseres Buches hat mehrfache Verkennungen erfahren, sowohl in theologischer Hinsicht (worüber s. unten, §. 5), wie in rhetorisch-ästhetischer. Man hat ihm namentlich, wegen mangelnden Einblicks in seine innere Oekonomie und Gedankenentwicklung, Planlosigkeit, Zusammenhangslosigkeit und mehrfache Widersprüche mit sich selbst vorgeworfen. Man hat es als inneren Widerspruch bezeichnet, daß Stellen wie 1, 11; 2, 15. 16; 3, 19. 20; 9, 2. 5 2c. eine völlige Gleichheit des endlichen Geschickes der Frommen und Gottlosen behaupten, während andere, wie 3, 17; 8, 12. 13; 11, 9; 12, 13. 14, eine entsprechende göttliche Vergeltung für jede einzelne sittliche That in Aussicht stellen und darum nachdrücklich zu Gottesfurcht und Rechtschaffenheit ermahnen. Ebenso hat man es widersprechend gefunden, daß der Verfasser die Weisheit bald lobt als etwas Frucht- und Segenbringendes (2, 3. 12—14; 7, 10—12; 8, 1—6; 10, 2. 10. 13—16), bald Nachtheiliges von ihr aussagt, wie daß sie unmuthig mache, nicht zum Ziele ihrer Bestrebungen gelange, ja oft unglücklicher mache als die Thorheit (1, 18; 8, 14; 9, 11. 18; 10, 1). Nicht minder soll es sich widersprechen, daß er das eine Mal seine eigene Weisheit rühmt, das andere Mal behauptet, er habe die Weisheit nicht erlangt (vgl. 1, 16; 2, 3. 9. 15 mit 7, 23. 24); daß er die Weiber bald lobt und die Gemeinschaft mit ihnen empfiehlt, bald vor ihrem verführerischen unsittlichen Wesen warnt (vgl. 2, 8; 9, 9 mit 7, 26—29); daß er bald die Ruhe, bald die Thätigkeit empfiehlt (vgl. 4, 6 mit 9, 10), bald Gehorsam gegen die Obrigkeit als etwas Beglückendes preist, bald über ungerechte Bedrückung von Unterthanen durch ihre Oberen klagt (vgl. 8, 5 mit 3, 16; 5, 7; 10, 4 ff.), bald den Gestorbenen und Ungebornen glücklicher preist als den Lebenden, bald wieder das Leben süß nennt und dem Tode bei weitem vorzieht (vgl. 4, 2. 3 mit 9, 4—6; 11, 7). — Aber abgesehen davon, daß viele dieser sogenannten Widersprüche bloßer Schein sind und sich entweder durch die jeweilige verschiedene Tendenz und Umgebung der einzelnen Aussprüche, oder auch durch die doppelte Bedeutung eines und desselben Wortes, wie sie hie und da stattfindet (vgl. z. B. כַּעַס 7, 3 mit demselben Worte in 7, 9; חֵן in 9, 11 mit חֵן in 10, 12 2c.), in völlige Harmonie auflösen, ist ein gewisses wechselndes Schwanken und unstätes Ringen in der Darstellung des Verfassers durch sein eigenthümliches Thema, die **Lehre von der Nichtigkeit alles Irdischen**, nothwendig bedingt. Die entgegengesetzten Erfahrungen, die er im menschlichen Leben vielfach gemacht haben mochte, sucht er in einem entsprechenden, oft schroffen Wechsel seiner Gefühle,

gange M. Geiers, eb. Schmidts, Rambachs u. A. folgend; auch Dindorf, Quomodo nomen Koheleth Salomoni tribuatur, Lips. 179 und Gurlitt, Zur Erklärung des B. Koheleth, Stud. u. Kritiken 1865, II, 325 ff.

in einem lebhaften Auf- und Abwogen seiner Gedanken und Aussagen wiederzuspiegeln — eine Eigenthümlichkeit, welche Umbreit nicht unpassend durch seine Bezeichnung des gesammten Inhalts der Schrift als eines „Seelenkampfes“, als eines „inneren Widerstreits zwischen dem Verstande und den Gefühlen eines alten weisen Königs“ charakterisirt hat (vergl. §. 6). Treffend sagt in dieser Hinsicht auch Vaihinger („Der Prediger und das Hohelied“, S. 8 f.): „Es muß anerkannt werden, daß der Prediger nicht frei ist von einer bangen Ungewißheit, von einem zweifelnden Schwanken und Ringen in seiner Betrachtungsweise; daß er in seiner Darstellung den Mangel an einer völligen Klarheit über das Menschenleben und die göttliche Weltregierung vortrefflich nach den wechselnden Erfahrungen des Menschen malt. Der Grund davon läßt sich leicht durch die Erwägung des allgemeinen und besondern Standpunkts erkennen, auf welchem er steht. Einmal war er, wie Hiob, ein denkender Geist, der den überlieferten Glauben nicht ungeprüft hinnahm, der nicht in der Poesie des Lebens stehen blieb, sondern sich auch in seine Prosa versenkte. Bei dieser Richtung mußte er nothwendig in den Kampf gerathen, wenn er die täglichen Erfahrungen des Lebens, in denen sich die Menschen oft ganz dem eigenen Treiben überlassen sehen, verglich mit den Verheißungen des Gotteswortes, in welchem dem Sünder seine sichere Strafe angekündigt ist. Er mußte erfahren, wie das Böse oft so viel wunderbares, unbegreifliches Glück hat, während das Gute nicht belohnt wird. Zugleich mag er selbst im Leben vielfach umhergeworfen worden sein und höchst widerwärtige Erfahrungen gemacht haben, die seine Gemüthsruhe und seinen Glauben an die ewige Weisheit, Güte und Vorsehung Gottes erschütterten und ihn in eine mit dem Leben und den hergebrachten Vorurtheilen unzufriedene Stimmung versetzten. In dieser Beschaffenheit seines Geistes und bei solchen Lebenserfahrungen kämpfte nun in ihm der Glaube mit dem Denken und die Wirklichkeit mit der Poesie des Lebens, bis er ähnlich wie Hiob einen neuen Standpunkt errungen hatte. Grade aber von dieser Seite ist das Buch so belehrend, indem es uns aus einem einseitigen, eigensinnigen und gedankenlosen Glauben heraushebt, uns die Kämpfe des denkenden Geistes aufzeigt, aber doch immer wieder zum wahren Glauben zurückkehrt. Und das eben ist der Gewinn des wahren Glaubenslebens. Soll es von den Schlacken der Gedankenlosigkeit und Selbstgenügsamkeit, von dem trägen Hangen an der Ueberlieferung befreit werden, so muß es im Kampfe des Lebens scheinbar verloren gehen, um in höherer Klarheit sich wiederzufinden. Die göttlichen Wahrheiten müssen uns alle in Frage gestellt werden, damit wir sie durch inneren Kampf und durch neue Erfahrungen Gottes in verklärter Gestalt wiederfinden (Ps. 62, 12. 13); und auch in dieser Beziehung gilt das Wort: Wer sein Leben verlieret, der wird es wiederfinden. Es stellt uns also auch in dieser Rücksicht der Verfasser das wahre Glaubensleben in seinen Kämpfen vor Augen.“ — Außer der Absicht, dem Leser ein anschauliches Bild seines innern Ringens und Kämpfens vorzuführen, dürften übrigens auch manche Gründe von mehr äußerlicher und formeller Art auf die wechsel- und widerspruchsvolle Darstellung des Verfassers Einfluß geübt haben, z. B. die absichtliche Einflechtung mancher Digressionen (s. z. B. 12, 2—6) und besonders die unmittelbare Einführung der Rede Andersdenkender zum Behufe ihrer sofortigen Widerlegung. So erscheint Kap. 4, 5 wahrscheinlich gegnerische Rede, die dann V. 6 gemißbilligt und zurückgewiesen wird; ähnlich scheinen sich 10, 16—19 und 10, 20 zueinander zu verhalten. Auf jeden Fall ist es vollkommen richtig und wol zu beachten, was Hitzig (Vorbemerkungen, Nr. 5, S. 125) sagt: „Es erhellt, daß Vielem, was der Verfasser sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt als einem Ring in der Kette der Deduktionen. Es thut seine Dienste und wird überwunden; die spätere Behauptung hebt die frühere auf; und *definitiv lehrt Koheleth nur Dasjenige, was am Ende unwidersprochen stehen bleibt.*“ Vgl. unten, Exeget. Erläuter. zu Kap. 11, 1 ff., Nr. 1.

Anmerkung 3. — Daß der Plan und Gedankengang des Buches sehr verschieden aufgefaßt worden ist, daß die Schemata, nach welchen man seinen Inhalt zu gliedern versucht hat, vielfach auf's stärkste voneinander abweichen, ja daß mit Vilmar („Ueber Koheleth,“ Pastoral-theologische Blätter, Bd. V, S. 253) zu reden, „die Oekonomie des Buches fast genau so viele Gestalten trägt, als das Buch Erklärer gefunden hat,“ dies kann nach den obigen Darlegungen nicht sonderlich befremden. Die hauptsächlichsten der hieher gehörigen Ansichten und Versuche werden in der Anmerk. 1 des folg. Paragraphen übersichtlich aufzuzählen sein. — Auch die poetische Form des Buches wird, wegen des engen Zusammenhanges seiner strophischen Anlage mit seiner Eintheilung und seinem logischen Gedankenfortschritte, erst im folgenden Paragraphen zu näherer Besprechung gelangen können.

§. 2. Inhalt und Plan.

Den Grundgedanken des Buches bildet der nicht weniger als 25 Mal ausgesprochene Satz: „Alles ist eitel“, oder die auf die Erfahrung gegründete Behauptung von der *Nichtigkeit aller menschlichen Verhältnisse, Geschicke und Bestrebungen.* Wie es in den objektiven Erscheinungen dieser Welt, d. h. der Natur und der Geschichte, keinen

wahren Fortschritt gibt, sondern immer nur ein Wiederkehren des längst dagewesenen Alten, ein beständiges Einerlei, einen stetigen Kreislauf der Dinge (1, 4—7. 9. 10; 3, 15), so bringt es der Mensch auch mit seinen Bestrebungen zu nichts wahrhaft Neuem, zeigt sich vielmehr in Allem, was er zu erforschen, zu ergründen und zu erringen wünscht, auf das vielfältigste beschränkt und gebunden durch die Alles umfassende und durchwaltende Hand Gottes (3, 1—8. 11. 13; 8, 6. 17; 9, 1. 5. 11. 12 ꝛc.). Auf dem Wege eigenen Ringens und Strebens vermag der Mensch zu keinem wahren und dauernden Glück zu gelangen; denn weder sinnliche Genüsse (2, 2. 11; 7, 6 ꝛc.), noch irdische Besitzthümer und Schätze (3, 9—16; 6, 1—7 ꝛc.), noch Weisheit (1, 13—18; 2, 14—18; 9, 1. 11; 10, 6 ꝛc.), ja nicht einmal Tugend und Gottesfurcht (3, 16—18; 4, 1; 7, 15—17; 8, 10. 14) verhelfen hienieden zu bleibender Glückseligkeit. Nichtsdestoweniger kann an dem Vorhandensein eines persönlichen Gottes und einer von ihm festgesetzten und überwachten sittlichen Weltordnung nicht gezweifelt werden (3, 11. 13. 17; 5, 5. 7. 17—19; 6, 2; 7, 13. 14; 11, 5. 9; 12, 7. 14), und der Glaube an diese weltregierende und -richtende Thätigkeit Gottes verleiht allen sinnlichen wie sittlichen Lebensgütern erst ihren Werth (11, 9; 12, 13. 14). Auf Grund dieses Glaubens gilt es denn die Freuden dieses Lebens in heiterer, dankbarer und zufriedener Weise zu genießen (2, 24; 3, 12. 13; 5, 17. 18; 8, 15; 9, 7—9; 11, 8—11), diesen frohen Lebensgenuß aber mit ernstem Streben nach Weisheit als einem wahrhaft hohen und werthvollen Gute zu verbinden (7, 11. 12; 9, 13—16; 8, 1—6 ꝛc.), und über dem Allem nach Gottesfurcht als der Quelle des höchsten Glückes und Friedens und der Mutter aller Tugenden zu trachten (5, 6; 7, 18; 8, 12. 13; 12, 1. 13). Kurz, als Ziel und Zweck des menschlichen Lebens auf Erden gilt dem Verfasser eine durch Gottesfurcht und Weisheit geweihte Freude an den Gütern und Genüssen dieser Welt, mit Verzichtleistung auf eine vollständige Ausgleichung der in ihr vorhandenen Gegensätze, Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, und mit stetem Hinblick auf das zukünftige allgemeine Gericht als die schließliche Lösung aller Welträthsel.

Dieser Inhalt der Schrift ist, wie schon §. 1 bemerkt wurde, in vier Reden von ungefähr gleicher Länge gegliedert:

I. Rede: Kap. 1 und 2. — Sowohl die theoretische, auf die Erkenntniß der Dinge dieser Welt gerichtete (1, 2—18), wie die praktische, auf Sinnengenuß und großartige irdische Unternehmungen, Schöpfungen und Leistungen abzielende Weisheit der Menschen (2, 1—19) ist eitel; keine von beiden verhilft zu bleibendem Glück oder zu irgendwelchem Gute, das sich als wirkliche Frucht menschlicher Arbeit (als wirklicher יִתְרוֹן des Menschen, und nicht vielmehr als unbedingtes Geschenk der göttlichen Vorsehung) betrachten ließe (2, 20—26).

II. Rede: Kap. 3—5. — Bei der gänzlichen Abhängigkeit des menschlichen Thuns und Strebens von einer unabänderlichen höheren Weltordnung (3, 1—11) ist die Frage nach dem irdischen Lebensglück (oder יִתְרוֹן) dahin zu beantworten, daß es kein höheres Gut für den Menschen gibt, als sich dieses Lebens zu freuen und Gutes zu thun (3, 12—22); ein Gut, das bei den mancherlei wechselnden Glücksumständen und der häufigen Ungunst der Verhältnisse im individuellen, geselligen und politischen Leben allerdings nicht leicht zu erlangen ist (4, 1—16), nach dem man aber nichtsdestoweniger durch Frömmigkeit, gewissenhaftes Rechtthun und gottvertrauenden, mäßigen und zufriedenen Sinn zu trachten hat (4, 17—5, 19).

III. Rede: Kap. 6, 1—8, 15. — Da irdische Güter und Schätze an sich nicht zum wahren Lebensglücke verhelfen können, vielmehr nur eitel und vergänglich sind (6, 1—12), so muß man der wahren praktischen Lebensweisheit, die in Weltverachtung, Geduld und Gottesfurcht besteht, nachstreben (7, 1—22) und dieselbe trotz aller Verlockungen, Bedrückungen und sonstigen Unbilden und Mißgeschicke dieser Welt zu gewinnen und zu bethätigen suchen (7, 23—8, 15).

IV. Rede: Kap. 8, 16—12, 7. — Da Gottes Walten in der Vertheilung der menschlichen Geschicke ein unergründliches ist und bleibt, und auf das sittlich-religiöse Verhalten der Menschen im Diesseits anscheinend wenig oder keine Rücksicht nimmt (8, 16—9, 16), und da es gegenüber dem Trotze, der frechen Anmaßung und Gewaltthätigkeit glücklicher und einflußreicher Thoren kein anderes Mittel zur Erhaltung des eigenen Seelenfriedens für den Weisen gibt, als gottergebene Geduld, Schweigsamkeit und Gelassenheit (9, 17—10, 20): so ist Wohlthätigkeit und Berufstreue, zufriedener und heiterer Lebensgenuß und Bewahrung ungeheuchelter Gottesfurcht von früher Jugend an bis in's hohe Alter der einzig wahre Weg zum Glücke im Diesseits und Jenseits (11, 1—12, 7).

Epilog: Kap. 12, 8—14. Zusammenfassender Rückblick auf das Ganze, und Empfehlung der darin gelehrten Wahrheiten, unter Verweisung sowohl auf die persönliche Tüchtigkeit des Verfassers (9—11), wie auf den ernsten und gewichtigen Inhalt seiner Lehren (12—14).

Jeder dieser Hauptabschnitte zerfällt in die durch das vorstehende Schema bereits angedeuteten Unterabtheilungen, und innerhalb dieser wieder in einzelne Absätze oder Strophen. Diese kleineren Abtheilungen sind entweder blos durch den inneren Fortschritt des Gedankens, oder auch durch gewisse äußere Merkmale gekennzeichnet, z. B. hie und da durch eigenthümliche acuminöse Schlußsentenzen (1, 15; 1, 18; 2, 11. 19. 23. 26), oder auch durch gleiche Formeln und Wendungen im Anfang (z. B. durch die Anfangsformel: „ich sah": 3, 10. 16; 4, 1. 7. 15), oder durch sonstige ähnliche Ausdrücke und Sentenzen (z. B. 7, 26; 8, 5. 12). Demgemäß enthält die erste Rede drei Abschnitte (1, 1–11; 1, 12 bis 2, 19; 2, 20–26), von denen der erste 3, der zweite 6, der dritte 2 Strophen in sich schließt. Die zweite Rede besteht aus drei Abschnitten (3, 1–22; 4, 1–16; 4, 17–5, 19) zu je drei Strophen; die dritte aus drei Abschnitten (6, 1–12; 7, 1–22; 7, 23–8, 15), von denen der erste 2, der zweite und dritte je 3 Strophen zählen; die vierte aus drei dreistrophigen Abschnitten (8, 16–9, 16; 9, 17 bis 10, 20; 11, 1–12, 7). Der Schluß befaßt zwei Strophen oder auch „Halbstrophen" (12, 9–11; 12, 12–14) samt einem kürzeren Vorschlage in sich (12, 8). — Das Nähere über diese Stropheneintheitheilung s. bei Vaihinger, Prediger und Hoheliед, S. 26–44 (auch schon „Studien und Kritiken 1848, II) und bei Hävernick, Einleitung in's A. T., herausg. v. Keil, Bd. III, S. 438 ff.

Anmerkung 1. — Mit der im Obigen gegebenen Inhaltsdisposition des Predigers, die wir nach ihren Hauptvertretern die Vaihinger-Keil'sche nennen können, kommen auf's nächste überein die Eintheilungen von Köster („Das Buch Hiob und der Prediger, Schleswig 1831), von H. A. Hahn (Commentar über das Predigerbuch Salomo's, 1860) und von Ewald (Die poet. Büch. d. A. B., 1. Aufl. IV, 193; 2. Aufl. II, 284 ff.). Die des Letzteren, welcher sich Heiligstedt (Commentar in Eccl. et Cant. cantic. 1848) angeschlossen hat, deckt sich fast genau mit der von uns rezipirten, nur daß die zweite der auch von ihr statuirten vier Reden von 3, 1 bis 6, 9 (und demgemäß die dritte von 6, 10–8, 15) reicht — was bei der Untergeordnetheit des mit 6, 10 beginnenden neuen Gedankens wenig zweckmäßig erscheint. Auch umgehen Ewald und Heiligst. ohne hinreichenden Grund eine speziellere Gliederung der einzelnen Reden nach Strophen und Abschnitten. — Köster, der ebenfalls vier Haupt-Abschnitte oder Reden annimmt, hat eine speziellere Stropheneintheilung versucht, aber sowohl im Ganzen wie im Einzelnen vielerlei willkürliche Behauptungen aufgestellt. Seine Abtheilungen sind a. Eingang: 1, 2–11, aus einem Vorschlag als Thema und zwei Strophen bestehend; b. I. Abschnitt: 1, 12–3, 22, enthaltend 8 Strophen; c. II. Abschnitt: 4, 1–6, 12, enthalt. 9 Strophen; d. III. Abschnitt: 7, 1–9, 16, enthalt. 9 Strophen; e. IV. Abschnitt: 9, 17–12, 8, enthalt. 8 Strophen; f. Schluß: 12, 9 bis 14, enthalt. 2 Strophen. Fast ebenso theilt Hahn ein, nur daß er den III. Abschnitt oder Theil statt bis 9, 16, blos bis 9, 10 erstreckt und den Eingang 1, 2–11 zu Thl. I hinzunimmt. — Von den übrigen Eintheilungsweisen notiren wir noch folgende*): M. Geier: Salomo predigt I. worin die Glückseligkeit nicht bestehe, und zwar dies 1) aus seiner eigenen Erfahrung (1. 2); 2) aus fremden Erfahrungen, nämlich a. aus der Veränderung der Zeiten (3), b. aus dem Charakter der Personen, der Ungerechten, Neidischen, Geizigen, der gottlosen Könige und der Reichen (4. 5), c. aus der Ungewißheit der irdischen Dinge, α. des Reichthums (6. 7), β. der Anordnung sowohl der menschl. als der göttl. Dinge (8. 9); II. worin das wahre Glück bestehe: 1) im rechtschaffenen Verhalten gegenüber den Vorgesetzten (10); 2) in der Wohlthätigkeit gegen die Armen (11); 3) in der Furcht Gottes (12). — Seb. Schmidt: Drei Theile: I. Abhandlung vom höchsten Gute, 1) negativ, worin dasselbe nicht bestehe (1, 2–3, 11); 2) positiv, worin es zu setzen sei (3, 12–14); II. sechs Fälle, durch welche der Mensch von der Ergreifung des höchsten Gutes abgehalten werden kann (3, 15 bis 4, 16); III. Belehrung über den wahren Gottesdienst und den Weg zur Glückseligkeit, in vierzehn Lebensregeln (4, 17–12, 7), nebst zusammenfassendem Schluß (12, 8–14). — Starke: Drei Theile: I. worin das höchste Gut nicht zu finden sei (1, 2 bis 3, 11); II. worin es zu finden (3, 12–4, 16); III. wie man sich nach Auffindung des höchsten Gutes zu verhalten habe, gelehrt in 14 Lebenspflichten (4, 17 bis 12, 7); hierauf Schluß (also nur wenig abweichend von der vorigen Eintheilung). — Oetinger: Zwei Theile: I. daß man durch den Umlauf der eitlen Dinge sich nicht in Leichtsinn, Geiz und Fürwitz solle herumtreiben lassen (Kap. 1–7); II. daß man sich an der Furcht Gottes durch nichts Eitles solle irre machen lassen (Kap. 8–12). — Paulus: wie der Vorige, nur mit der näheren Bestimmung, daß in Kap. 1–7 Salomo rede, in Kap. 8–12 eine andere Person ihm antworte. — B. d. Palm: Zwei Theile: I. theoret. Theil: Darstellung der Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen (Kap. 1–6); II. prakt. Theil: Vorschriften darüber, was bei solchen Sachverhältnissen zu thun sei (Kap. 7–12). — J. Dav. Michaelis: I. theoret. Theil: die großen Mängel der Glückseligkeit eines sich selbst gelassenen und von Gott abgesonderten Menschen (1, 2–4, 16); II. prakt.

*) Ueber die Titel der hier angeführten Erklärungsschriften vgl. §. 6.

Theil: die Mittel zu einer wahren und dauerhaften Glückseligkeit dieses Lebens (4, 17—12, 14); der erste dieser Theile 4, der zweite 6 Unterabtheilungen in sich schließend. — Fr. Seiler: wie der Vorige, nur daß er dem theoret. Theile 6, dem prakt. aber 11 Unterabtheilungen zuweist. Aehnlich auch Rosenmüller u. A. — Mendelsohn: Dreizehn Abschnitte: 1) Kap. 1, 1—11; 2) Kap. 1, 12—2, 11; 3) Kap. 2, 12—26; 4) Kap. 3, 1—4, 3; 5) Kap. 4, 4—16; 6) Kap. 4, 17—5, 19; 7) Kap. 6, 1—7, 14; 8) Kap. 7, 15—8, 9; 9) Kap. 8, 10—9, 12; 10) Kap. 9, 13 10, 15; 11) Kap. 10, 16—11, 6; 12) Kap. 11, 7 bis 12, 7; 13) Kap. 12, 8—14. — E. Chr. Schmidt: ebenfalls dreizehn Abschnitte: die aber mit den vom Vorigen angenommenen sich fast nirgends decken und deren letzter: Kap. 12, 8—14, ein Zusatz von jüngerer Hand sein soll. Ganz ähnlich auch Knobel und Umbreit (s. über sie und die übrigen Bestreiter der Aechtheit des Schlusses Kap. 12, 8—14 den folg. Paragr.). — Hitzig: Drei Haupttheile: I. Theoretische Grundlegung, oder Orientirung der Leser über die Sachlage (Kap. 1, 2—4, 16); II. Empfehlung fröhlichen Lebensgenusses, unter verschiedenen Vorbehalten und Einschränkungen (4, 17—8, 15); III. Positive und direkte Darlegung dessen, was zu thun dem Menschen heilsam sei, oder Entwicklung der Grundsätze ächter praktischer Lebensweisheit (8, 16 bis 12, 14). — R. Stier: Einleitendes Vorwort (Kap. 1, 2—11), und sodann drei Haupttheile: I. Dem natürlichen Menschen ist Alles eitel; er geräth in Wirrwarr und Mühe, so lange er nicht auf Gott blickt (Kap. 1, 12—7, 30); II. verschiedene Sprüche, vielfach in's Vorige zurückspielend, aber Alles mit dem im ersten Theile gefundenen Lichte beleuchtend (8, 1—11, 10); III. die Lehre des Buches: „Blicke auf deinen Schöpfer, ehe du alt wirst, denn es gibt eine Unsterblichkeit;" nebst Unterschrift und rekapitulirendem Nachwort (12, 1—14); — jeder dieser Haupttheile in mehrere Unterabtheilungen oder „Ansätze" zerfallend, der erste in 4, der zweite in 3, der dritte gleichfalls in 3. — Fr. de Rougemont: Zwei Haupttheile von sehr ungleicher Länge: I. Le discours philosophique (1, 2—12, 10); II. L'enseignement inspiré (12, 11—14). Der erste dieser Theile eingeleitet durch die Aufstellung des zu lösenden Problems (l'énigme: 1, 2—11), und sodann in drei Bücher gegliedert: 1) les vanités de l'existence humaine (1, 12—4, 16); 2) les conditions humaines du bonheur (5, 1—7, 14); 3) les conditions divines du bonheur (7, 15—11, 6); jedes dieser Bücher in 3—4 Absätze oder Paragraphen zerfallend, und das letzte noch begleitet von einer besondern Conclusion: „la vie et la mort" (11, 7—12, 10). — A. F. C. Vilmar: Sieben Abtheilungen (zunächst für den praktischen Gebrauch). I. Allgemeine Einleitung: es ist Alles auf Erden nichtig und in sich selbst zurückkehrend ꝛc. (Kap. 1); II. die Thaten im Leben sind eitel; Gott trägt den Erfolg allein in seiner Hand; wir sehen keinen Erfolg unsers Handelns, kein Resultat unseres Lebens (2, 1—3, 15); III. die Ausgleichung (Gerechtigkeit) auf Erden erwarten zu wollen, ist trügerische Hoffnung (3, 16—5, 8); IV. der Besitz (Reichthum) ist mit allem dem, was ihm zugelassen ist auszuführen und zu bewirken, eitel und vergänglich (5, 9—7, 9); V. die Weisheit auf Erden ist nichtig, denn sie kann zwar Viel, doch nicht Alles ergründen, und der Ausgang des Weisen ist (äußerlich) dem Ausgang des Thoren gleich (7, 10 bis 10, 4); VI. Ergebniß: die Erfolglosigkeit der Thaten, die Ungleichheit der Dinge in der Welt, die Nichtigkeit des Besitzes und die Unzulänglichkeit der zeitlichen Weisheit darf uns nicht irre machen in dem, was wir in unserm engen Kreise zu thun haben, am wenigsten die Jugend (10, 5—12, 7); VII. Abschluß: nochmalige Zusammenfassung des in Nr. VI. umständlicher dargelegten Resultats.

Anmerkung 2. — Viele Ausleger haben auf den Nachweis eines wohlgeordneten, planmäßigen Gedankenganges ganz verzichtet und das Buch für eine ungeordnete Sammlung einzelner Gedanken, Ansichten und Aussprüche gehalten, welche nur lose durch die Behauptung, daß Alles eitel ist, miteinander verbunden seien, und zu deren Gruppirung die herkömmliche Kapiteleintheilung ein ausreichendes Mittel darbiete. So die meisten älteren Ausleger, auch Luther, Melanchthon, Drusius, Mercerus, Bauer, Hansen, Spohn ꝛc. und noch in jüngster Zeit Elster und Hengstenberg. Diese beiden Letzteren bilden zwar gewisse Abschnitte und Gruppen von Versen im Laufe ihrer Erklärung des Buches, fassen aber diese Abtheilungen zu keinem einheitlichen, wohlgeordneten Schema zusammen. Für eine „nichts weniger als systematisch angelegte Schrift, deren Inhalt in Form eines logischen Schema zur Anschauung bringen zu wollen, ein vergebliches Unternehmen sein würde", hat auch Gurlitt (Zur Erklärung des Buches Koheleth, Stud. u. Kritiken 1865, II., 321 ff.) unser Buch erklärt. — Auch diejenigen Ausleger erzielen keine gehörige Disposition des Buches, die der sogenannten dialogischen Auffassung huldigen, das Ganze also als Zwiegespräch oder Disputation zwischen den Vertretern zweier entgegengesetzter Ansichten betrachten. Zu dieser Auffassungsweise neigten schon einige Aeltere hin, besonders Hieronymus (vgl. z. B. dessen Bemerkung zu Kap. 9, 7. 8: „et haec, inquit, aliquis loquatur Epicurus et Aristippus et Cyrenaici," und andere ähnliche Stellen, welche eine gewisse Neigung zur Dramatisirung des Inhalts kundgeben) und Gregor d. Gr., welcher Letztere, Dialog. IV, 4, dem Buche fast geradezu den Charakter eines

dramatischen Wechselgesprächs zwischen Salomo und verschiedenen Gegnern seiner religiösen Weltansicht beizulegen scheint. Von Neueren vertreten diese Ansicht die Engländer Matth. Poole (**Annotations on the Bible, Lond. 1683**) und F. Yeard (**a Paraphrase upon Ecclesiastes, Lond. 1701**), von welchen insbesondere der Letztere dafür hält: „**that the Preacher introduces a refined sensualist or a sensual worldling, who interrupts him, in order to attack and ridicule his doctrine.**“ Ihre ausgebildetste Gestalt hat die Dialogen-Hypothese durch Herder und Eichhorn erhalten. Nach dem elften der Herder'schen Briefe über das theolog. Studium sind in dem Buche „zwei Stimmen zu unterscheiden, die eine eines Grüblers, der Wahrheit sucht und in dem Tone seines Ichs meistens damit: daß Alles eitel sei, endigt, während eine andere Stimme, im Tone des Du, ihn oft unterbricht, ihm das Verwegene seiner Untersuchungen vorhält, und meistens damit endet; was zuletzt das Resultat des ganzen Lebens bleibe? Es ist nicht völlig Frage und Antwort, Zweifel und Auflösung, aber doch aus einem und demselben Munde Etwas, das Beiden gleicht und sich durch Abbrüche und Fortsetzungen unterscheidet. Man kann das Buch also gleichsam in zwei Columnen theilen, wovon die eine dem ermatteten Sucher, die zweite dem warnenden Lehrer zugehört.“ Unter diese beiden Columnen vertheilt Herder die einzelnen Abschnitte des Buches, wie folgt:

1. Der Forscher.	2. Der Lehrer.
1, 1—11.	
1, 12—18.	
2, 1—11.	
2, 12—26.	
3, 1—15.	
3, 16—22.	
4, 1—16.	4, 17.
	5, 1—8.
5, 9—19.	
6, 1—11.	
7, 1.	7, 2—15.
7, 16.	7, 17—23.
7, 24—33.	
8, 1.	8, 2—13.
8, 14—17.	
9, 1—3.	9, 4—10.
9, 11—18.	
10, 1—3.	10, 4.
10, 5—7.	10, 8—19.
	10, 20.
	11, 12.

Auf dem Wege eines etwas sorgfältigeren kritisch-wissenschaftlichen Verfahrens gelangte Eichhorn, unabhängig von Herder, zu einer ganz ähnlichen Ansicht. Nach seiner Einleitung in's A. Test. (III, 648 ff.) „wechseln offenbar zweierlei Personen in dem Buche ab, ein Betrachter, Beobachter, Forscher, der mit finsteren Blicken Leben und Schicksal der Menschen umfaßt und in jugendlicher Hitze die Folgerungen aus seinen Bemerkungen überspannt und dem Guten dieser Erde selten Gerechtigkeit widerfahren läßt; ihm zur Seite steht ein alter Weiser, der das Feuer des raschen Jünglings mäßigt, ihn auf den Pfad der Wahrheit, über den er in der Hitze weggeschossen war, zurückführt, und zeigt, wie auch das Böse eine gute Seite habe. Jener endigt immer mit der Klage, daß Alles eitel sei, dieser mit den Folgerungen, die ein Weiser aus dem Laufe der Welt ziehen wird.“ Danach theilt Eichhorn ein:

1. Der Forscher.	2. Der Lehrer.
1, 2—4, 16.	4, 17—5, 11.
5, 12—6, 12.	7, 1—14.
7, 15.	7, 16—22.
7, 23—29.	8, 1—8.
8, 9—9, 6.	9, 7—10.
9, 11—18.	10, 1—4.
10, 5—7.	10, 8—12, 7.

Schluß: 12, 8—14.

Aehnlich, jedoch in Einzelheiten mehrfach abweichend, Bergst, in Eichhorns Repertor. X, 963 ff.

Von diesen Dialogisirungsversuchen, an welchen nur das Eine als wahr und haltbar anerkannt werden kann, daß *an einigen wenigen Stellen* der Dichter seine Gegner redend einführt, um sie sofort zu bestreiten (s. oben §. 1, Anm. 2, gegen Ende), ist es offenbar nur noch Ein Schritt bis zu jener die Einheit des Buches geradezu zerreißenden Auffassung des Ganzen als einer Zusammenstellung verschiedener Forschungen, Betrachtungen und Gesänge oder gnomenartiger Gedichte von israelitischen Weisen, wie sie Döderlein und Nachtigal im Zusammenhange mit ihrer früher erwähnten eigenthümlichen Erklärung des Namens Koheleth durch „Sitzung, Versammlung“ versucht haben (Vgl. §. 1, Anm. 1). Nach dieser, von Döderlein in seinen **Scholia in libros poëticos V. T., t. I.** (1779) aufgestellten, später aber (Salomo's Pred. und Hoheslied, 1784) wieder verworfenen und bekämpften Ansicht, die dagegen an Nachtigal einen um so eifrigeren und beharrlicheren Vertreter gefunden hat (J. Chr. C. Nachtigal, Koheleth, Halle 1798), wäre das Ganze eine von einem Späteren zusammengetragene Sammlung verschiedener philosophisch-didaktischer Wettgesänge, Sprüche der Weisen, verhüllter Fragen nebst deren Lösungen, und einigen Zusätzen in Prosa. Der gesammte Inhalt gliedert sich danach in acht Abschnitte nebst einem Anhange:

I. Abschnitt: Wettgesänge (1, 2—4, 16);
II. „ Sprüche der Weisen (4, 17—5, 8);
III. „ Wettgesänge (5, 9—6, 9);

IV. Abschnitt: Sprüche der Weisen (6, 10—7, 22);
V. „ Verhüllte Fragen und deren Lösung (7, 23—8, 7);
VI. „ Wettgesänge (8, 8—10, 1);
VII. „ Sprüche der Weisen (10, 2—11, 6);
VIII. „ Wettgesänge (11, 7—12, 7).
Anhang: Prosaische Zusätze (12, 8—14).

Wegen ihrer Verkennung sowohl allen Zusammenhanges zwischen den einzelnen Theilen, wie jeglichen Gedankenfortschrittes innerhalb derselben, fällt diese Auffassung bereits in's Bereich derjenigen Erklärungsversuche, die einen logisch geordneten Ideengang unserem Buche lediglich unter Preisgebung seiner Einheit vindiziren zu können meinen. Mit ihnen hat sich der folgende Paragraph spezieller zu beschäftigen.

Anmerkung 3. — Ueber die schriftstellerische Form unseres Buches, ihre enge Verwandtschaft mit derjenigen der älteren Maschaldichtung in den Proverbien, und ihr theilweises Uebergehen in völlige Prosa, vgl. besonders Ewald, d. Dichter des A. B., S. 285 f.: „Es läßt sich nicht leugnen, daß unser Lehrdichter, was man in seiner gedrückten späten Zeit kaum erwartete, sogar viel Zartes und Zierliches im Ausdrucke und viel Feines im Zusammenfügen der einzelnen Gedanken und Sprüche hat. Ein ächter dichterischer Hauch belebt hier Alles; — — unser Dichter weiß auch den sprödesten Stoff dichterisch umzuweichen, die entferntesten Gebiete zu klarer Anschauung zu bringen, das Ungefügteste zu verbinden, alles Rauhe zu glätten, und die zu widerlegenden Ansichten entweder unschädlich umzubiegen oder auszuzischen, ehe sie es merken. — Aber nach Einer Seite hin geht er schon weit über die Gränze auch der freiesten früheren Spruchdichtung hinaus und bildet etwas ganz Neues. Er gibt nicht mehr überall reine Dichterzeilen, sondern läßt die Rede hie und da schon aufgelöst werden, ohne das strenge Gesetz des Versbaues einzuhalten. Da er in freierer Betrachtung auch rein Geschichtliches einschalten wollte, so löste sich ihm schon dadurch der Zwang der Dichterzeile (z. B. 1, 12; 2, 4ff.; 9, 13—15); und dazu läßt sich im Fortschritte des strengen reinen Denkens Manches am kürzesten und schärfsten ohne eine solche Fessel des Versbaues ausdrücken. So hat sich bei unserem Dichter eine bunte Rede ausgebildet, und er ist als Spruchdichter auch darin schöpferisch. Die Araber kennen diesen Wechsel von Prosa und Vers in vielen halbdichterischen Werken, und im indischen Drama herrscht er sogar allein: aber auch bei den Propheten des A. B. hat die Rede vieles Aehnliche, und um so leichter konnte unser Lehrdichter sich ebenfalls dahin neigen. Wo der Gedanke sich höher schwingt, tritt immer noch bei ihm die reine Höhe der Dichterrede ein (vgl. als Beispiel des höchsten poetischen Schwunges besonders Kap. 12, 1—6). Besonders aber, wo die Lehre und Ermahnung eintritt, hebt sich die Sprache beständig zur spitzen Kürze und ächten Art des alten Lehrspruchs; — auf ihn hat unser später Dichter sichtbar alle Sorgfalt und Kunst verwandt, so daß er auch noch in dieser Schrift als das Schönste hervorstrahlt. Er wird zierlich geglättet, scharf ausgeprägt, kurz und spitz vollendet; und gerade bei ihm wird gerne noch die alte Art der ächten hebräischen Sprache beibehalten, während sich diese sonst schon sehr zur neueren Umgangssprache herabläßt. Er erscheint so einzeln eingeflochten oder in Reihen; entweder in strengster Dichterart, oder schon mehr in etwas erschlaffender Fessel, ist aber auch dann daran kenntlich, daß er immer reine Lehre geben will. Wo sich mehrere aneinander reihen, da bilden sich wohlgegliederte Ketten eines in seine Theile auseinandertretenden starken Gedankenknäuels: aber eine solche Kette hat höchstens sieben Glieder oder einzelne Sprüche (4, 17—5, 6; 7, 1—7; 7, 8—14), so daß wir auch hier noch wie sonst in der ganzen Dichtung die Bedeutung der althebräischen Wende erkennen können. Denn auch die ganze Gliederung jeder der vier einzelnen Reden des Buches hält sich an den Bau von Wenden und überschreitet nirgends die Gränzen dieses Baues." — Bezüglich der Abgränzung dieser „Wenden" oder Strophen weicht Ewald von Vaihinger und Keil, denen wir in diesem Punkte oben im Paragraphen gefolgt sind, in manchen Einzelheiten ab, ebenso wie wiederum Köster, der die strophische Anordnung des Buches überhaupt zuerst erkannt nnd nachgewiesen hat, von den drei Uebrigen in mehrerlei Hinsicht differirt. Diese Unsicherheit bezüglich mancher Spezialitäten der strophischen Construction darf nicht an deren Thatsächlichkeit überhaupt irre machen und zu der z. B. von Hengstenberg, Bleek, Kahnis 2c. vertretenen Annahme eines gänzlich plan- und formlosen Charakters der Darstellung des Buches verleiten. Vgl. Vaih., Art. „Prediger Salomo", in Herzogs Real-Enc., Bd. XII, S. 100 ff.

§. 3. Einheit und Integrität.

Daß der Prediger Ein zusammenhängendes Ganze bildet, ergibt außer dem überall gleichheitlichen Charakter seiner Sprache die durchgängige Bezogenheit seiner einzelnen Sätze und Aussprüche auf den Grundgedanken von der Eitelkeit alles Irdischen und und der im Großen und Ganzen jedenfalls unverkennbare Fortschritt seiner Betrachtungen von anfänglicher disharmonischer Zerrissenheit zu wachsender Klarheit, Sicherheit und Zuversichtlichkeit des Urtheils. Wie man auch das innere Gesetz dieses Fortschrittes auffassen und den Ordnungsplan des Ganzen demgemäß darlegen möge: daran, daß das Ganze

ein Werk aus einem Gusse ist, kann in der Hauptsache nicht gezweifelt werden, und nur einzelne Unebenheiten und rauhe Schroffheiten seines Gefüges bleiben für den unbefangenen kritischen Betrachter eine allerdings nicht wegzuleugnende charakteristische Eigenthümlichkeit des Buches, die indeß nicht ohne Weiteres als ein rhetorischer oder stylistischer Mangel gedeutet werden darf (s. §. 1, Anm. 2). In richtiger Würdigung dieser Eigenthümlichkeit sind daher fast sämmtliche neueste Ausleger dem auf willkürliche Zerpflückung und Zerreißung des Ganzen ausgehenden hyperkritischen Verfahren mehrerer ihrer Vorgänger zu Ende des vorigen Jahrhunderts (z. B. Spohn, Schmidt, Nachtigal, Paulus, Stäudlin, theilweise aber auch schon Grotius und Whiston) entgegentreten, und haben zugleich mit der inneren Einheitlichkeit und Continuität der Darstellung auch die Integrität des überlieferten Textes anerkannt. Nur bezüglich des Schlußabschnittes Kap. 12, 8—14 ist bis herab auf die jüngste Zeit von einzelnen Auslegern (namentlch auch von Umbreit, Knobel und Herzfeld) gezweifelt worden, ob sich derselbe als authentischer und integrirender Theil des Ganzen betrachten lasse. Aber auch diese Zweifel sind mit Recht von den Meisten als ungegründet zurückgewiesen worden, weil der behauptete Widerspruch der Glückseligkeits-, Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre dieses Schlusses mit derjenigen des Buches selbst bloßer Schein ist, und weil der Umstand, daß darin von Koheleth nicht, wie vorher, in der ersten, sondern in der dritten Person, gesprochen wird, keineswegs isolirt dasteht, sondern an 1, 2 und 7, 27 seine vollgültigen Analogien im Vorhergehenden hat.

Anmerkung. — Ueber Nachtigals wunderliche Experimente behufs Zurückführung des Inhalts auf verschiedene gänzlich unzusammenhängende Aufsätze und Gnomen s. schon §. 2, Anm. 2. — Als frühester Vertreter dieser Zerstückelungsmethode, die in mehrfacher Hinsicht an Herders, Eichhorns und Magnus' Verfahren mit dem Hohenliede erinnert, ist H. Grotius zu nennen*), der in seinen Annotationes in V. T. die Entstehung des Predigerbuches mit den Worten beschreibt: „**redactas esse in hunc librum varias hominum, qui apud suos quisque habebantur, opiniones** *περὶ τῆς εὐδαιμονίας*, **quare mirari non debemus, si quaedam hic legimus non probanda; omnes enim sententias cum suis argumentis recitanti necesse erat id accidere.**“ Als Veranstalter der Sammlung dieser Sprüche dachte er sich sonderbarerweise den Serubabel. „**Qui haec colligerent ac sub persona Salomonis in unum corpus congererent, mandatum habuerunt ab uno pastore, i. e., ut puto, Zorobabele, qui ob res tenues Judaeorum et Persici imperii reverentiam, regem se dicere non ausus, quamquam inter suos pro rege habebatur, nomen usurpavit modestius Pastoris**“ (Annot. ad c. 12, 11). — Außer Nachtigal und (eine Zeitlang) Döderlein waren es besonders H. E. G. Paulus (Comment., 1790) und Stäudlin (Geschichte der Sittenlehre Jesu, I, 1799), welche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts den fragmentarisch-compilatorischen Charakter der Schrift zugleich mit ihrem nachsalomonischen Ursprung behaupteten, und zwar jeder auf eigenthümliche Weise, Paulus mit Hinneigung zur Herder'schen Annahme eines Dialogs zwischen Schüler und Lehrer, Stäudlin mit dem Streben, so Vieles als möglich in der Schrift auf Salomo selbst als Urheber zurückzuführen. Den unsicher schwankenden und zweifelnden Zustand, worin sich Salomo gegen sein Lebensende hin befunden, „habe er wohl in einzelnen Aufsätzen geschildert, welche ein späterer Ebräer vorfand und aus ihnen, wie aus gewissen bis dahin noch ungesammelten salomonischen Sittensprüchen den Hauptstoff hernahm, aus welchem er das Buch zusammensetzte; in seinem eigenen Namen habe dann dieser Sammler an das Ende des Buches einige Bemerkungen hinzugefügt, durch welche das Schicksal des Ganzen angedeutet und über den Ursprung des Buches einige Rechenschaft gegeben wurde.“ — Diese Stäudlin'sche Hypothese bildet den Uebergang zu der **zweiten** Hauptform, in welcher die gegen die Einheit unserer Schrift gerichteten kritischen Versuche aufgetreten sind. Dieselbe besteht in der Annahme Eines Verfassers, sei es Salomo's, der die das Buch bildenden einzelnen Aufsätze, Sprüche und Betrachtungen zu **verschiedenen Zeiten** niedergeschrieben und schließlich zu Einem, freilich ziemlich unfertigen und disharmonischen Ganzen vereinigt habe. So zuerst Will. Whiston († 1752), der unter der Voraussetzung der salomonischen Abfassung meint: „**in librum Ecclesiastae tamquam in unum systema redactas esse plures Salomonis observationes, super rebus gravissimi momenti, sed factas diversis temporibus, ut longe maxima pars ab eo profecta sit, quum solius Jehovae cultui addictus de vera religione bene sentiret, nonnullae autem, cum per illecebras voluptatum ab hoc cultu descivisset.**“ So ferner J. Chr. Schmidt (1794), nach welchem „unser Buch, sowie es vorliegt, aus Aufsätzen — in verschiedenen Seelenstimmungen und zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben — besteht und noch

*) Wenn Manche Luthern die Behauptung eines nachsalomonischen und auf mehrere Sammler zurückzuführenden Ursprungs des Predigers aufbürden, so geschieht dies einseitig auf Grund seiner „Vorrede“ vom Jahre 1524, nicht seiner Annotationes in Ecclesiasten von 1532, einer durchaus besonnenen und conservativen Arbeit aus ruhigerer und reiferer Zeit. Vgl. §. 5.

kein völlig für's Publikum ausgearbeites Werk, sondern vielmehr ein vom Verfasser für sich selbst, zur ferneren Ausarbeitung, hingeworfener Brouillon (!) zu sein scheint", und ähnlich mehrere Ausleger um dieselbe Zeit, namentlich Middeldorpf (1811), auch schon Spohn (1785), nach dem das Buch aus „moralischen Sätzen" besteht, die „näher und entfernter wahre Gottesverehrung befördern, auf die weise Weltregierung Gottes aufmerksam machen, um dadurch zu einem festen Vertrauen gegen Gott zu leiten, den Sinn von der Welt abziehen und auf Tugend hinlenken" rc.; desgleichen Zirkel (1792), dem das Ganze als „ein Lesebuch für den jungen Weltbürger" gilt, u. s. f. — Auf ihr bescheidenstes Maß zurückgeführt und mit dem meisten Scheine der Wissenschaftlichkeit ausgestattet, erscheint diese die Integrität und Einheit des Buches leugnende Auffassung bei van der Palm, Döderlein, Bertholdt, Herzfeld, Knobel und Umbreit, welche die Einheit nur hie und da durch gewisse Textesänderungen, Umstellungen und Interpolationen gestört denken, oder wenigstens den Schlußabschnitt Kap. 12, 8—14 als späteren Zusatz, sei es des Verfassers selbst (so Herzfeld), sei es eines späteren Interpolators (so Berth., Knob., Umbr. rc.) betrachten. Für die letztere Ansicht hat namentlich Knobel geltend gemacht: 1) der ganze Zusatz sei überflüssig, da der Verfasser in 12, 8 (welchen Vers Knob. noch als ächt betrachtet) das Ganze zu einem genügenden Abschlusse gebracht habe; 2) Koheleth werde darin nicht, wie im Buche selbst, in erster Person von sich redend eingeführt, sondern es werde über ihn als einen Dritten referirt; 3) der Gedanke an ein zukünftiges göttliches Gericht in V. 14 widerstreite der früheren Unsterblichkeitsleugnung seitens des Verfassers; 4) auch die Aufstellung von Gottesfurcht und Frömmigkeit als Zielpunkten aller Weisheitslehren vertrage sich nicht mit der früheren Empfehlung frohen sinnlichen Lebensgenusses; 5) die Aeußerung in V. 12, daß „des Büchermachens kein Ende" sei, passe nicht zu Koheleths Zeit, da diese, die Periode der Perserherrschaft, vielmehr als ziemlich arm an literarischer Thätigkeit des Judenthums zu denken sei. Keiner dieser Gründe ist stichhaltig. Denn ad 1) eine möglichst klare und nachdrückliche Hervorhebung der didaktischen Grundgedanken des Werkes war bei der mehr nur verhüllten und beiläufigen Art und Weise, in welcher dieselbe früher (z. B. 11, 9) zur Aussage gelangt waren, keineswegs überflüssig; ad 2) auch schon Kap. 1, 2; 7, 27, und selbst noch in dem von Knobel als ächt anerkannten Verse 8 des 12. Kapitels wird in der dritten Person von Koheleth geredet; auch hat die Erscheinung, daß ein Schriftsteller abwechselnd in der 1. u. 3. Person von sich redet, ihre anderweitigen Analogien, z. B. Sir. 50, 29 ff.; ad 3 u. 4) weder die Glückseligkeits-, noch die Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des Buches stehen im Widerspruche mit den entsprechenden Anschauungen und Grundsätzen jenes Schlußabschnittes, da der im Früheren gelehrte Eudämonismus keineswegs ein einseitig sinnlicher oder gar epikuräischer, vielmehr ein mit öfteren direkten und indirekten Mahnungen zur Frömmigkeit gepaarter ist (s. bes. 3, 14; 5, 6; 8, 12 f.), und da insbesondere auf das Endgericht in Kap. 11, 9 deutlich genug hingewiesen worden war (vgl. §. 5); ad 5) die Voraussetzung einer verhältnißmäßigen literarischen Unthätigkeit und Improduktivität des Judenthums der Perserzeit entbehrt allen Grundes, wie schon die von Esra ausgehende gelehrte Thätigkeit der Synagogen-Aeltesten und der Sammler und Vervielfältiger der hl. Schriften zeigt; da aber der Verfasser, wie aus anderen Indizien wahrscheinlich wird, eine über den Kreis des israelitischen Schrifthums hinausgehende gelehrte Bildung besaß (s. den folg. Paragr.), mithin bei dem „vielen Büchermachen" wohl auch an die schriftstellerische Thätigkeit der Griechen, der Perser, der Aegypter (über deren ungeheuer zahlreiche religiöse und nicht-religiöse Literatur schon im voralexandrin. Zeitalter z. B. Diodor Sic. I, 49 zu vergleichen ist) und anderer gleichzeitiger Völker dachte, so zeugt die in Rede stehende Aeußerung mehr für, als gegen die Zugehörigkeit des betreffenden Stückes zum Ganzen. Auch zwei speziell von Umbreit aufgestellte Gründe gegen die Aechtheit des Abschnittes, bestehend einmal in dem auffallenden Selbstlobe des Schriftstellers in V. 9 und 11, und sodann in der angeblichen Veränderung des sprachlichen Ausdrucks und des Tons der Rede von V. 8 an, sind entschieden unhaltbar. Denn die lobenden Aussagen des Autors über seine eigene Weisheit und Gelehrsamkeit haben an Spr. 2, 1—5; 3, 1 ff.; 4, 1 ff.; 5, 1 ff.; 7, 1 ff.; an Hiob 32, 6—19; an Sir. 50, 30, ja an mehreren früheren Aeußerungen Koheleths selber, wie 1, 16; 2, 3; 7, 23, ihre vollgültigen und bedeutsamen Parallelen, und die Veränderung der Diktion von V. 8 oder 9 an ist eine lediglich innere, den Ton der Rede, nicht die einzelnen sprachlichen Eigenthümlichkeiten betreffende, erklärt sich also zur Genüge aus dem zwischen dem Epilog und dem Inhalt des Früheren bestehenden sachlichen Gegensatze (vgl. z. B. auch Sir. 50, 29—31 mit dem Vorhergehenden; ebenso 2 Makk. 15, 38—40; Joh. 20, 30. 31 rc.). Nicht einmal als eigenhändigen späteren Zusatz des Verfassers zu seinem Buche braucht man das Stück 12, 9—14 (mit Herzfeld) zu betrachten. Denn handelte auch V. 9 in der That von einer späteren Wirksamkeit Koheleths, so würde dies doch nur dann für eine spätere Hinzufügung des Abschnittes beweisen, wenn Koheleth, d. i. Salomo, der wirkliche und nicht vielmehr blos der angebliche Verfasser des Ganzen wäre. — Uebrigens

hat Umbreit, abgesehen von seiner Ausscheidung des Schlusses als unächten Zusatzes, die Einheitlichkeit und Continuität alles Früheren mit Entschiedenheit festgehalten und vertheidigt; vgl. die verdienstliche Abhandlung über „die Einheit des Buches Koheleth“, Stud. u. Kritiken 1857, I, 1—56. Nächst ihm sind es von den neuesten Auslegern besonders Ewald, Vaihinger und Elster, die sich um den Nachweis des einheitlichen Charakters und der Integrität des Buches erhebliche Verdienste erworben haben. Vergl. namentlich, was der Letztgenannte über diesen Gegenstand ebenso treffend als schön bemerkt (Vorwort, S. III f.): „Wie in Landschaften, deren Formen, in Folge vorausgegangenen Riesenkampfes widerstreitender Elemente, in scheinbar regelloser und wilder Weise auseinanderstarren, dennoch das ewige Gesetz aller Naturbildung, nur in einer andern Gestalt, sich ausprägt: so kann auch der göttliche Geistestrieb, der sich im Buche Koheleth jedem Unbefangenen kundgibt, der Gesetzmäßigkeit und Einheitlichkeit in seiner Offenbarung nicht ermangeln, wenn er auch, hindurchgegangen durch den heißesten Kampf eines im Innern tiefglühenden Menschenherzens, in den Formen seiner Offenbarung in Folge solches vorausgegangenen Kampfes etwas von der doch nicht gesetzlosen Zerrissenheit einer vulkanischen Gebirgsgegend an sich trägt. Ja, wie Landschaften jener Art dem Auge des Künstlers einen besonders reichen Stoff gewähren, um die ihm einwohnende Idee der Schönheit in kühnen und großartigen Gestaltungen auszudrücken, so darf man sagen, daß die Erhabenheit des göttlichen Geistesgehalts in der rauhen und zerrissenen Form des Buches Koheleth sich besonders tief fühlen läßt.“

§. 4. Entstehungszeit und Verfasser.

Für die traditionelle Meinung, daß Salomo Verfasser unseres Buches sei (welches ebenso die Grundzüge der salomonischen Physik darbiete, wie die Sprüche diejenigen der Ethik, und das Hohelied die der Logik — vgl. Einl. in die salom. Schriften überh., §. 1, Anm.), können weder seine Ueberschrift noch sein Inhalt geltend gemacht werden. Denn die Art, wie der sich Koheleth nennende Verfasser Kap. 1, 1. 12. 16 sich als „Sohn Davids“ und „König über Israel zu Jerusalem“ bezeichnet, und hierauf sich Werke, Unternehmungen und Eigenschaften mannigfacher Art beilegt, als deren Urheber und Träger die Geschichte lediglich den Salomo kennen lehrt (2, 4 bis 12. 15; 8, 9; 12, 9 ff. — vgl. §. 1), spricht mehr für eine schriftstellerische Fiktion, für ein künstliches Sichversetzen des Autors in die Rolle Salomo's, als für unmittelbare salomonische Autorschaft. Sagt doch der Verfasser 1, 12: er, Koheleth, sei König zu Jerusalem gewesen, und redet er doch 7, 15 von den „Tagen seiner Nichtigkeit“ ganz so, als gehöre er längst nicht mehr zu den Lebenden! Deutet doch auch, was er 1, 16; 2, 7. 9 von sich sagt: daß er weiser und reicher gewesen, als Alle vor ihm zu Jerusalem, bei unbefangener Auslegung unzweifelhaft auf einen vom geschichtlichen Salomo verschiedenen Autor hin, und sind ferner die in 2, 12—19 enthaltenen Anspielungen auf seine Nachkommen, nicht minder die rühmenden Aussagen über seine eigene Weisheit in 1, 16; 2, 3. 9, sowie schließlich die auf ihn als eine der Geschichte angehörige Person bezüglichen Bemerkungen in 7, 27; 12, 9—11, kaum vereinbar mit der Verfasserschaft Salomo's, des Sohnes und Nachfolgers Davids! Auch will sich, was 7, 10 von der Schlechtigkeit der Zeiten gesagt wird, ebensowenig zu dem Zeitalter Salomo's, dem glanzvollsten und glücklichsten der israelitischen Geschichte, schicken, als die Art, in welcher 4, 13—16; 5, 7 ff.; 8, 2—10; 10, 4 ff. 16 ff. von Fürsten und Königen geredet wird, einen Mann, der selbst König ist, als Sprecher zu erkennen gibt. Und vollends unköniglich lauten die in 3, 17; 4, 1; 10, 5—7 enthaltenen Klagen über ungerechte Richter, gewaltthätige Tyrannen, erpressungssüchtige Beamte, zu hohen Aemtern und Würden erhobene Sklaven und Thoren ꝛc. — lauter Klagen und Beschwerden, wie sie wohl ein selbst leidender und bedrückter Unterthan, aber nicht ein zur Abstellung der betreffenden Uebelstände befugter und berufener Herrscher laut werden lassen konnte (vgl. Anm. 1).

Zu diesen aus dem Inhalte zu entnehmenden Hinweisungen auf einen von Salomo verschiedenen Verfasser und auf eine Entstehung in beträchtlich viel späterer Zeit, als die salomonische, kommen noch die sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Buches, welche mit möglichster Bestimmtheit auf das nachexilische Zeitalter als seine Abfassungszeit hindeuten. Verglichen mit der prosaischen wie mit der poetischen Diktion der vorexilischen Schriften, zeigt diejenige unserer Schrift eine weitschweifende Breite und eine Ueberfülle von aramäischen Wörtern, Wortformen, Partikeln und Bedeutungen, wie sich dieselbe nur mit den ähnlichen Erscheinungen notorischer Erzeugnisse der nachexilischen Literatur, z. B. der Bücher Esra, Nehemia, Esther, der jüngsten prophetischen Schriften, vergleichen läßt. Und zum Sprachcharakter der ächt- und altsalomonischen Schriften, insbesondere der Urbestandtheile des Spruchbuches, verhält sich derjenige unseres Buches im Großen und Ganzen so streng gegensätzlich, besonders was den Gebrauch und die Bildung gewisser philosophischer Lieblingsausdrücke seines Verfassers betrifft, daß die vereinzelten Berührungen mit dem altsalomonischen Wörterschatz und Sprachgebrauch, welche sich nachweisen lassen, nothwendig auf Rech-

nung unmittelbarer Benutzung jener älteren Schriften seitens unsers Autors zu setzen sind, während im Uebrigen eine durchgreifende Verschiedenheit des beiderseitigen Sprach- und Anschauungskreises anzuerkennen, die Meinung Einiger aber: Salomo habe sich im Prediger absichtlich der chaldäisirenden Ausdrucksweise der Philosophen seines Zeitalters bedient, als unwissenschaftliche Ausflucht zu verwerfen ist (vgl. Anm. 2).

Für eine genauere Bestimmung der Person des Verfassers und des Zeitpunktes, in welchem er schrieb, reichen die von ihm gegebenen Schilderungen der religiös-sittlichen Zustände seiner Volks- und Zeitgenossen einige Winke und Anhaltspunkte dar. Nach 4, 17—5, 5 und 9, 2 wurde der Tempelkultus eifrig betrieben, aber ohne lebendige Herzensfrömmigkeit, in äußerlich werkgerechter und selbstgerechter Weise; die darauf bezüglichen Klagen erinnern lebhaft an die ähnlichen des Propheten Maleachi (z. B. Mal. 1, 6 bis 2—9; 3, 7 ff.), mit dessen Buche das unsrige obendrein sich auch in einigen Einzelheiten seines Sprachgebrauchs auffallend nahe berührt, namentlich im Gebrauche des Ausdrucks הַמַּלְאָךְ „der Bote" im Sinne von „Priester" (Kap. 5, 5; vgl. מַלְאַךְ יְהוָה Mal. 2, 7). Andere Aeußerungen des Verfassers über religiös-sittliche und soziale Gebrechen und Uebelstände seines Zeitalters erinnern an die auf das Elend der persischen Satrapenherrschaft bezüglichen Klagen Esra's und Nehemia's, z. B. was er über die Zerrüttung der öffentlichen Rechtspflege (3, 17), über gewaltthätige Bedrückung Unschuldiger (4, 1; 7, 5), über Erpressungen in den Provinzen (5, 7), über Beförderung unfähiger, träger und für Geld feiler Subjekte zu hohen Ehren und Würden (7, 7; 10, 5—7. 17—19), über Schwelgerei der Beamten und Großen des Reichs (10, 16—19), über Angeberei und geheime Polizei (10, 20), über Ueberhandnahme sittenlosen, ungerechten und gewinnsüchtigen Treibens der großen Menge (4, 4. 8; 5, 9; 8, 10. 11; 9, 3) sagt. Die Anklänge dieser Stellen an manches Aehnliche in den Büchern Esra, Nehemia und Esther (vgl. z. B. Esr. 4, 1 ff.; 9, 1 ff.; Neh. 1, 3 ff.; 2, 10. 19; 3, 33 ff.; 4, 1 ff.; 13, 10 ff.; Esth. 3, 1 ff.; 5, 9 ff.) sind um so bedeutsamer, da unsere Schrift mit eben diesen literarischen Erzeugnissen der Perserzeit den Gebrauch eines offenbar persischen Wortes (פִּתְגָם „Edikt, Befehl" Kap. 8, 11; vgl. Esr. 4, 17; Esth. 1, 20 rc.) gemein hat. Auf eine spätere Abfassungszeit als etwa die der Bücher Nehemia und Maleachi oder als die letzten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts v. Chr. deutet nichts Bestimmtes in dem Buche hin, weder die düstere Weltansicht und die hie und da bis zu trostlosen Zweifeln an der Vorsehung fortschreitende schwermüthige Lebensphilosophie des Verfassers, die sich sehr wohl auch schon in der nächsten Zeit nach dem Exil bilden konnte; noch die Klage über das viele Büchermachen (Kap. 12, 12), zu welcher keineswegs erst die letzte Zeit der Perserherrschaft Anlaß bot; noch endlich die scheinbare Polemik gegen pharisäische, sadduzäische und essäische Grundsätze in 4, 17—5, 6; 7, 2—6; 9, 2 — eine Polemik, die sich in Wahrheit nur auf die schon seit dem Exil, ja seit der letzten vorexilischen Zeit vorhandenen Keime und Ansätze zur Denkweise dieser Parteien bezieht, nicht auf Leben und Lehre der sektenartig ausgebildeten Parteien, wie sie erst den letzten Jahrhunderten vor Chr. angehören. Gegen die Abfassung des Buches in so später nachpersischer Zeit zeugt aber ziemlich bestimmt der Umstand, daß es nirgends auch nur leise auf die politischen Zustände des Judenvolks unter den ptolemäischen oder seleucidischen Herrschern hindeutet, sowie nicht minder die Thatsache, daß es noch in den Kanon des A. T. Aufnahme gefunden hat, während das bald nach dem Beginne der mazedonischen Herrschaft verfaßte Buch Sirach von demselben als einer bereits abgeschlossenen Sammlung ausgeschlossen bleiben mußte (vgl. Anm. 3).

Läßt sich also unser Buch sehr wahrscheinlich als eine ungefähr gleichzeitig mit Nehemia und Maleachi, oder zwischen 450 und 400 verfaßte Schrift betrachten, so sind **Veranlassung und Zweck** seiner Abfassung wohl darein zu setzen, daß die traurige Lage seiner Nation und die Ungunst der Zeitverhältnisse überhaupt den Verfasser zur Anstellung ernster Betrachtungen über die Nichtigkeit alles Irdischen und zur Aufsuchung dessen bewog, was angesichts dieser Eitelkeit tröstend und glaubenstärkend auf ihn selbst und auf andere, durch die Leiden der Gegenwart in schmerzliche innere Kämpfe und Zweifel geführte wahrheitsuchende Gemüther wirken konnte. Das Resultat dieser seiner Betrachtungen glaubte der Verfasser, ein dem Stande der Chakamim oder der weisen Volkslehrer angehöriger gottesfürchtiger Israelite jener Zeit (Kap. 12, 9—11; vgl. 1 Kön. 4, 31), dessen persönliche Verhältnisse sich im Uebrigen nicht genauer ermitteln lassen, am passendsten so zu lehrhafter Kenntniß und Aneignung seiner Zeitgenossen zu bringen, daß er den König Salomo, den vornehmsten Repräsentanten der israelitischen Chokmah und den urbildlich idealen Inbegriff aller berühmten Weisen des A. B., als Volkslehrer predigend auftreten und das Thema von der Eitelkeit des Irdischen selbst behandeln ließ. Und zwar legte er diesem königlichen Weisheitsprediger (Koheleth — vgl. §. 1) als seinem alter ego hauptsächlich zwei praktisch-religiöse Folgerungen aus jenem Thema in den Mund: 1) den Grundsatz, daß man unter Verzichtleistung auf die traditionelle Annahme einer diesseitigen Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Schicksale sein irdisches Glück nur in heiterem Lebens-

genusse, verbunden mit weiser Mäßigung und ausdauernder Berufstreue, suchen solle, und 2) die Mahnung zum getrosten Festhalten an der Aussicht auf eine jenseitige Ausgleichung zwischen Glück und Tugend, und zu gottesfürchtigem, hoffnungsfreudigem Hinblick auf dieses einstige gerechte Gericht Gottes (vgl. Anm. 4).

Anmerkung 1. — Einen gewissen Zweifel an der traditionellen jüdisch-christlichen Ansicht, daß Salomo selbst unser Buch geschrieben habe, scheint schon der Talmud kundzugeben, wenn er Baba bathra f. 14. 15 (vgl. Schalscheleth Hakkabala f. 66) die Behauptung aufstellt: Hiskia und seine Weisen (Spr. 25, 1) hätten geschrieben Jesaja, Sprichwörter, Hoheslied und Prediger. Doch handelt es sich in diesem Ausspruche nicht sowohl um eigentliche Abfassung, als vielmehr nur um die letzte Redaktion der betreffenden Bücher und um ihre Einfügung in den Kanon; das Herrühren ihres gesammten Inhalts von den genannten Autoren, ihre Authentie im eigentlichen Sinne des Wortes also, wird nicht in Frage gestellt. — Ernsterer Art waren die von Luther erhobenen Einwendungen gegen den salomonischen Ursprung des Predigers. In der 1524 geschriebenen Vorrede zur deutschen Uebersetzung des Buches sagt er: „Es ist aber das Buch freilich nicht durch den König Salomo selbs mit eigener Hand geschrieben oder gestellet, sondern aus seinem Munde durch Andere gehört und von den Gelehrten also zusammengefaßt. Wie sie denn selbst am Ende bekennen, da sie sagen: Diese Worte der Weisen sind Spieß und Nägel, gestellet durch die Meister der Gemeine und von Einem Hirten dargegeben; d. i., es seind zu der Zeit von Königen und Volk etliche Auserwählte verordnet gewest, dieß und ander Bücher von Salomo, dem einigen Hirten dargereicht, also zu stellen und zu ordenen, daß nicht ein Jeglicher hat müssen Bücher machen, wie ihn gelustet; wie daselbst sie auch klagen, daß Büchermachens kein Ende ist, und verbieten, Andere anzunehmen. Sölche Leut nennen sich hie Meister der Gemeine, daß die Bücher müssen durch ihre Hand und Ampt angenommen und bestätigt werden. Denn das jüdische Volk hatte ein äußerlich Regiment, von Gott eingesetzt, darümb solchs wohl gewiß und recht geschehn künnt. Also ist auch dieß Buch der Sprüch Salomo durch Andere zusammengestückt, und hinten dran etlicher weiser Männer Lehre und Spruch hinzugesetzt. Item, das hohe Lied Salomo siehet auch als ein gestückt Buch, von Andern aus Salomo Mund genommen. Daher auch kein Ordnung in diesen Büchern gehalten ist, sondern eins ins ander gemengt, wie sie es nicht alles zu einer Zeit noch auf einmal von ihm gehört haben; wie sölcher Bücher Art sein muß." — Noch kühner urtheilt er über dasselbe Buch in einer jener hingeworfenen Bemerkungen seiner „Tischreden", denen freilich er selbst schwerlich irgendwelche wissenschaftliche Geltung beigelegt haben wird (Werke, Erl. Ausg., Bd. 62, 128): „Dieß Buch sollt völliger sein, ihm ist zu viel abgebrochen, es hat weder Stiefel noch Sporen, es reitet nur in Socken, gleichwie ich, da ich noch im Kloster war. — — Ich gläube nicht, daß Salomo verdampt sei, sondern dieß ist geschrieben, Könige, Fürsten und Herren zu schrecken. So hat er selbst das Buch, den Prediger, nicht geschrieben, sondern ist zur Zeit der Makkabäer von Sirach gemacht. Es ist aber ein sehr gut Buch und angenehm, darumb daß es viel feiner Lehr hat, wie man sich im Hausregiment halten soll. Dazu so ists wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammengezogen, vielleicht aus der Liberei des Königs Ptolemäi Evergetis in Aegypten. Wie denn auch die Sprüche Salomonis von Anderen zusammen bracht", u. s. f. — Bei dieser die Authentie des Buches gleicherweise wie seine Einheit anfechtenden Auffassung scheint Luther keineswegs fortwährend beharrt zu sein; wenigstens läßt er in seinem lateinischen Commentar (Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus, 1532; ed. Erlang. lat. T. XXI, p. 1 ss.) schon die unmittelbaren Zuhörer und Zeitgenossen des Königs Salomo den von ihm vorgetragenen Inhalt Koheleths schriftlich aufzeichnen: „Titulum Ecclesiastae sive concionatoris magis referendum puto ad ipsius libri, quam ad autoris nomen, ut intelligas haec esse verba per Salomonem publice dicta in concione quadam suorum principum et aliorum. Cum enim rex esset, non erat sui muneris neque officii docere, sed sacerdotum et Levitarum. Quare haec arbitror dicta a Salomone in conventu quodam suorum, seu a convivio, vel etiam intra convivium, praesentibus aliquot magnis viris et proceribus, postquam apud se diu et multum cogitasset de rerum humanarum s. potius affectuum conditione et vanitate, quae sic postea (ut fit) illis praesentibus effuderit, deinde ab illis ipsis magistris communitatis vel ecclesia excepta et collecta. Unde et in fine fatentur haec se accepisse a pastore uno et congessisse. Sicut nostrum quispiam posset in convivio sedens de rebus humanis disputare, aliis, quod diceretur, excipientibus. Ut scilicet sit publica concio, quam ex Salomone audierint, a qua concione placuit hunc librum Coheleth appellare, non quod Salomon ipse concionator fuerit, sed quod hic liber concionetur, tamquam publicus sermo." Wie hier die unmittelbar salomonische Verfasserschaft entschieden festgehalten erscheint, so nennt Luther sonst ohne Restriktion Salomo als unmittelbaren Autor, ganz wie dies

Melanchthon, Brenz und die übrigen gleichzeitigen und der nächstfolgenden Zeit angehörigen Ausleger durchgängig thun. Erst Grotius nahm die Negation der salomonischen Authentie wieder auf, und zwar in weit bestimmterer und consequenterer Weise als Luther; s. die Anm. zum vorigen Paragr., S. 110 f. Er suchte auch die Behauptung des nachsalomonischen Ursprungs durch Hinweisung auf den späten chaldaisirenden Sprachgebrauch einigermaßen wissenschaftlich zu begründen. „**Ego Salomonis non esse puto**“, sagt er, „**sed scriptum serius, sub illius regis tamquam poenitentis ducti nomine. Argumenta ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi, quam in Daniele, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias.**“ Als fernerer Bestreiter der Aechtheit trat dann Herm. v. d. Hardt auf (**de libro Coheleth, 1716**), der aber nicht, wie Grotius und wie später noch bestimmter G. Ph. Chr. Kaiser (vgl. §. 1, Anm. 1), den Serubabel, sondern dessen jüngeren Zeitgenossen Jesus, den Sohn des Hohenpriesters Jojada (Nehem. 12, 22), als Verfasser des Buches dachte. Fanden diese ohnehin ziemlich willkürlichen und mangelhaft begründeten Behauptungen noch starken Widerspruch bei allen Zeitgenossen, und sprach sich sogar ein J. D. Michaelis noch entschieden für den unmittelbar salomonischen Ursprung des Buches aus (Poetischer Entwurf der Gedanken des Prediger-Buchs Salomo's, 2. Aufl. 1762), so wurde dagegen seit der Epoche des eigentlichen Rationalismus die Annahme seiner Abfassung in nachexilischer Zeit und durch einen vermittelst freier poetischer Fiktion sich mit Salomo identifizirenden Weisen so allgemein, daß auch auf orthodoxer Seite seitdem nur noch ziemlich vereinzelter Widerspruch hiegegen erfolgt ist. Die Vertheidigung des salomonischen Ursprungs haben z. B. noch Schelling (**Salomonis quae supersunt etc., 1806**), F. de Rougemont (**Explication du livre de l'Ecclésiaste, Neuch. 1844**), H. A. Hahn (Commentar, 1860), Wangemann (d. Pred. Sal. nach Inhalt und Zusammenhang praktisch ausgelegt, 1856), Ed. Böhl (s. Anm. 2), sowie die Katholiken Welte (in Herbst's Einl. II., 2, 252 ff.), Ludw. van Essen (der Pred. Sal., Schaffh. 1856) u. A. versucht, während die gegentheilige Ansicht nicht blos an Ewald, Umbreit, Elster, Vaihinger, Bleek (Einleit. ins A. T. S. 641 ff.), H. G. Bernstein (vgl. Anm. 3) ꝛc., sondern auch an Hävernick, Keil, Hengstenberg, O. v. Gerlach, Vilmar, Delitzsch u. A. Vertreter gefunden hat.

Anmerkung 2. — Zu den sichersten Spuren der Entstehung unseres Buches in nachexilischer Zeit gehören die zahlreichen Aramaismen, deren fast jeder einzelne Vers einige darbietet. Z. B. אִלּוּ wenn (6, 6; Esth. 7, 14); בָּטַל, ruhen, feiern (12, 3; Esr. 4, 24); זוּעַ zittern (12, 3; Dan. 5, 19; Esth. 5, 9); זְמָן Zeit (3, 1; Neh. 2, 6; Esth. 9, 27. 31); כָּשֵׁר gedeihen, prosperiren 10, 10; 11, 10; Esth. 8, 5); מְדִינָה Provinz (2, 8; 5, 7); פִּתְגָּם Edikt (vergl. schon oben S. 113); פֵּשֶׁר Auslegung, Deutung (8, 1; vgl. Dan. 2, 5 ff.); שָׁלַט herrschen (2, 19: 5, 18; Neh. 5, 15; Esth. 9, 1); שִׁלְטוֹן Herrscher (8, 4. 8; Dan. 3, 2. 3); תָּקַן recht sein (1, 15; 7, 13; 12, 9; vgl. Dan. 4, 33); תַּקִּיף mächtig (6, 10; Dan. 2, 40. 42; 3, 3). Ebenso die Partikeln כְּבָר längst, schon (1, 10; 2, 12. 16 ꝛc.); חוּץ מִן außer (2, 25); עַל דִּבְרַת damit (7, 14); מַה־שֶּׁ das, was (1, 9; 3, 15); מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא so daß nicht (3, 11); כָּל־עֻמַּת ganz ebenso wie (5, 15). — Vergebens hat noch jüngst Ed. Böhl (**dissertatio de aramaismis libri Koheleth, qua librum Salomoni vindicare conatur, Erlang. 1861**) das in diesen zahlreichen direkten und indirekten Berührungen mit den Büchern Daniel, Esra, Nehemia, Esther ꝛc. enthaltene Zeugniß gegen die salomonische Abfassung der Schrift zu entkräften gesucht. Es kommen noch hinzu die vielen eigenthümlichen philosophischen Ausdrücke, wie יִתְרוֹן (Erfolg, Vortheil, Gewinn, auch Vorzug; vgl. zu 1, 3; 2, 13), כִּשְׁרוֹן, חֵלֶק, חֶשְׁבּוֹן, רְעוּת, רַעְיוֹן, nebst den zahlreichen Abstraktbildungen auf וּת —, wie הוֹלֵלוּת Unsinn (10, 13), סִכְלוּת Thorheit 1, 17; 2, 3); שַׁחֲרוּת Zeit der Morgenröthe, Jugend (11, 10); שִׁפְלוּת Schlaffheit (10, 18) ꝛc. — Wo dagegen charakteristische Ausdrücke und Wendungen aus dem altsalomonischen Sprachkreise wiederkehren, da legt sich jedesmal der Gedanke an Entlehnung von selbst nahe. So bei בַּעַל כָּנָף der Vogel (10, 10; vgl. Spr. 1, 17); bei dem Lieblingsbegriffe הֶבֶל (1, 2 ꝛc.; vgl. Spr. 13, 11; 21, 6; 31, 30); bei dem Ausdruck חָבַק יָדַיִם die Hände falten, als Bild der Trägheit (3, 5; 4, 5; vgl. Spr. 6, 10; 24, 33); bei מַרְפֵּא remissio (10, 4; vgl. Spr. 14, 30; 15, 4 ꝛc.); bei עַצְלָה Trägheit 10, 10; vgl. Spr. 19, 15); bei שׁוּק Straße (12, 4. 5; vgl. Spr. 7, 8; Hohel. 3, 2); bei dem Wortspiele mit שֵׁם und שֶׁמֶן (7, 1; vgl. Hohel. 1, 3); bei תַּעֲנוּגוֹת Wonnen, Süßigkeiten (2, 8; vergl. Hohel. 7, 7; Spr. 19, 10) u. s. f. Vgl. überhaupt Hävernick, Einl. in's A. T., I, 1, S. 233; sowie Ewald, die Dichter des A. B., II, 268 f.: „Das Hebräische ist hier schon so stark vom Aramäischen durchdrungen, daß nicht blos einzelne häufige Wörter ganz aramäisch sind, sondern auch in das feinste Geäder der fremde Einfluß verbreitet ist, während zugleich der aus der alten Sprache gebliebene Stoff sich vielfach weiter, und zwar aramäischartiger gebildet hat. Ja diese Schrift weicht sogar weiter als jedes andere Stück im A. T. von der althebräischen Sprache ab, so daß man leicht versucht werden könnte, zu glauben, sie sei auch die allerspäteste im A. T. Doch dies würde ein voreiliger und irrthümlicher Schluß sein, da das Aramäische nicht gewaltsam und plötzlich, sondern nach

und nach verborgen eindringt, so daß in solcher Zeit der Mischung der Eine viel stärkere aramäische Sprachfarbe sich aneignen kann, als der Andere. Wir sehen daraus und aus manchen hier zum ersten Mal gewagten, sonst gänzlich fehlenden Redensarten (z. B. „unter der Sonne," d. h. auf Erden) nur soviel, daß dies Buch von einem Verfasser kommt, von dem wir sonst im A. T. nichts haben; allen Anzeichen nach lebte er auch nicht in Jerusalem selbst, sondern in einer Landschaft Palästina's, denn wir können dies aus der sprichwörtl. Redensart vom „Gehen zur Stadt", d. h. Jerusalem 10, 15, verglichen mit ähnlichen Ausdrücken 7, 19; 8, 10 (בָּעִיר in der Stadt, und dagegen מְדִינָה 5, 7, oder שָׂדֶה 5, 8 die Landschaft) sicher genug schließen." — Ob dieser Schluß, sowie der in gleicher Absicht auf den Ausdruck „König in Jerusalem" 1, 1 gegründete, ein so ganz wohlgesicherter ist, möchte sich immerhin bezweifeln lassen; vgl., was z. B. die Redensart בָּעִיר betrifft, auch Hohel. 3, 2. 3; 5, 7; 5 Mos. 28, 3; und s. die exeget. Erläut. zu 10, 15. Unzureichend ist jedenfalls, was Ew. ebend. (S. 269, Not. 1) an sprachlichen Wahrscheinlichkeitsgründen für Galiläa als Wohnort des Verfassers beibringt.

Anmerkung 3. — Mit unsrer obigen Verlegung des Zeitpunkts der Abfassung des Predigers in's zweite Drittheil der persischen Periode oder in die Zeiten Nehemia's und Maleachi's (450—400) stimmen überein Hävernick, Keil, Hengstenb. rc. Etwas weiter herunter gehen Rosenmüller, de Wette, Knobel, Ewald, Vaihinger, Elster, Bleek u. A., welche das Buch erst in den letzten Jahren der persischen Herrschaft, oder eventuell (so wenigstens die drei Erstgenannten) sogar erst zu Anfang der macedonischen Periode entstanden denken. Als Gründe hiefür macht man geltend (s. bes. Elster, S. 7 f; Vaih., S. 51 ff.): 1) die Zeit Nehemia's und wohl auch noch die nächstfolgenden Jahrzehnte, also überhaupt die Jahre 460 bis 360 könnten als die relativ glücklichsten Zeiten Israels während der Perserherrschaft nicht in Betracht kommen; die Entstehung Koheleths müsse in eine Zeit ärgeren nationalen Elends und Jammers fallen, wie sie erst nach Artaxerxes II. Mnemon wieder begonnen habe; 2) die Klage über vieles Büchermachen K. 12, 12 weise auf eine Zeit hin, „in der sich schon eine eigentliche Schulgelehrsamkeit, eine weitläufige unfruchtbare Literatur gebildet hatte" (Elster; ähnlich Ewald rc.); 3) die erst seit den Friedenszeiten unter Artaxerxes II. (404—358) hervorgetretenen Anfänge des Sektenwesens bildeten die geschichtliche Voraussetzung für mehrere Aeußerungen des Buches, wie 4, 17—5, 6; 7, 2—6; 9, 2 (Vaih.); 4) desgleichen setze das Buch das gänzliche Erlöschen der prophetischen Literatur voraus, könne also erst geraume Zeit nach Maleachi geschrieben sein; 5) der Verfasser deute einerseits auf das hie und da vorhandne Gelüste zum Abfall vom Perserkönige hin (8, 2), andrerseits „sehe er den Sturz des Perserreichs voraus und ermahne nur, auf die passende Zeit zu warten," unter gleichzeitiger Warnung vor übereilter Selbsthilfe (8, 5; 10, 8—11. 18. 20) — lauter Hinweisungen auf die letzten Jahrzehnte der Perserzeit oder auf die Jahre 360—340 als wahrscheinliche Entstehungszeit des Buches (Vaih.). — Auf das erste dieser Argumente hat Hengstenberg in eingehender Weise geantwortet und gezeigt, daß von einem drückenderen und gewaltthätigeren Charakter der Perserherrschaft während ihrer letzten Zeit durchaus nichts Genaueres bekannt sei, daß dieselbe vielmehr als von Anfang bis zu Ende drückend und hart für die Juden zu denken, und daß insbesondere auch unter Nehemia gar mancher Grund zu Klagen, ja zu tiefer Trauer und Trostlosigkeit für dieselben vorhanden geblieben sei, wie sich aus Nehem. 5, 15. 18; 8, 9; 9, 36. 37; 13, 10. 11. 15 ff. klar genug ergebe. Gegen das aus Koh. 12, 12 entnommene Argument Nr. 2 ist in Erinnerung zu bringen, was schon oben (§. 3 Anm.) von der Beziehung des Ausdrucks „Büchermachen" nicht blos auf die jüdische, sondern auf die gesammte orientalische, ja wohl auch auf die griechische Literatur gesagt wurde; wodurch auch dieses Argument für eine spätere Abfassungszeit sein Gewicht verliert. Nr. 3 schließt die völlig unerweisliche Annahme in sich, als ob die Keime zu den „Sekten" der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer erst nach dem Jahre 400 v. Chr. wahrnehmbar geworden seien; eine Ansicht, die um so grundloser genannt werden muß, je deutlicher sich die Keime zu diesen eigenthümlichen religiös-sittlichen Richtungen schon in bedeutend frühere Zeit zurückverfolgen lassen; wie denn schon im 2. Theil des Propheten Jesaja sadduzäischer Unglaube und Materialismus (Kap. 57, 3 ff.; 59, 1 ff.) neben pharisäischer Werkgerechtigkeit und Heuchelei (K. 58, 3 ff.) bekämpft werden, und Aehnliches sich auch bei Jeremia nachweisen läßt (vgl. Reuß, Histoire de la théologie chrét. au siècle apostolique, I, p. 126 ss.). Mag es also immerhin Thatsache sein, daß laut den mehrfach angeführten Stellen 4, 17—5, 6; 7, 2—6 rc. „im Koheleth die Zweifelsucht des Sadduzäers, die Bedächtigkeit und Scheu des Pharisäers, und die Lust zu mürrischer Zurückgezogenheit des Essäers schon im Keime vorliegen" (Ewald, Geschichte d. V. Israel, IV, 495): für die Bestimmung der Entstehungszeit unsrer Schrift läßt sich aus dieser Thatsache nur die Eine Wahrscheinlichkeit folgern, daß dieselbe der exilischen oder der nachexilischen Zeit angehöre; Genaueres läßt sich nicht daraus ableiten. Vgl. auch die exeget. Bemerkungen zu den angeführten Stellen und zu 9, 2. — Nr. 4 der obigen Argumente läuft auf die irrige Annahme hinaus, als sei das Wirken von Propheten etwas dem Gesichtskreise des Verf. durchaus Frem-

des und Fernliegendes, als trete bei ihm „eine ganz neue Art hervor, die göttliche Offenbarungswahrheit aufzufassen, neben welcher eine prophetische Literatur nicht wohl gedacht werden könne" (Elster). Hiegegen spricht aber, daß eine so bestimmte Negation des Vorhandenseins von Propheten, wie die in 1 Makk. 14, 41 enthaltene, in unserm Buche nirgends vorliegt, und daß es dem Verf. wohl an hinreichender Veranlassung dazu fehlte, auf das Wirken der wenigen Träger prophetischer Weißagung, die er und seine Zeitgenossen etwa noch gekannt hatten, auf Männer wie Sacharja, Haggai, Maleachi also, deutlicher als mittelst dessen, was er von Weisen und Weisheit überhaupt sagte, hinzuweisen. — Was endlich den 5. Grund für die Abfassung des Buches in den letzten Jahrzehnten der Perserzeit betrifft, so ruht er auf allzu unsicheren exegetischen Stützen, als daß sich ihm irgendwelches Gewicht beilegen ließe. Namentlich müssen die „Gelüste zum Abfall vom Perserkönige" oder das „Wanken der Unterthanentreue" (Vaih.) in die Stelle Kap. 8, 2 erst künstlich hineingetragen werden; und daß in Kap. 10, 18: „durch große Faulheit sinken die Balken, und durch der Hände Schlaffheit wird triefend das Haus" speziell eine Hinweisung auf den nahen Sturz des Perserreichs liege, dies ist ebensowenig sicher erweislich, als es willkürlich ist, in 8, 5; 10, 8—11. 20 Warnungen vor einer nationalen Erhebung, vor übereilten Versuchen zur Abschüttelung des persischen Joches u. dgl. m. zu erblicken. Ueberhaupt ist es rathsam, des Hineintragens spezieller politischer Beziehungen in unser Buch sich möglichst zu enthalten, und statt dessen seinen Anspielungen auf die religiös-ethischen Zustände seiner Zeit eine desto größere Aufmerksamkeit zu widmen. Diese Anspielungen ergeben aber mehrere auffallend enge Berührungen mit dem Buche Maleachi (s. oben im §.), als dessen unmittelbarster Nachbar im Ganzen der alttest. Literatur Koheleth daher füglich betrachtet werden kann. Wegen dieser unverkennbaren Zusammengehörigkeit mit dem „Siegel der Propheten" läßt sich unser Buch schwerlich unter das Jahr 400 v. Chr. herabrücken, und muß deshalb auch die der unsrigen zunächststehende Hypothese von Bernstein (**Quaestiones Koheletha-nae**) und Delitzsch (Commentar über d. B. Job, S. 15) verworfen werden, wonach es unter Artaxerxes II, also etwa zwischen 400 und 360 v. Chr. entstanden wäre. — Bestimmter noch müssen wir zurückweisen die Ansichten von Bergst, Bertholdt, Schmidt u. A., welche die Zeit zwischen Alexander d. Gr. und Antiochus Epiphanes, die von Zirkel und Hartmann, welche die Epoche der makkabäischen Freiheitskämpfe, sowie die von Hitzig, der genau das Jahr 204 v. Chr. als Abfassungszeit annimmt. Was der Letztere an Gründen für diese seine Zeitbestimmung aufgestellt hat, das läuft größtentheils auf arge Willkürlichkeiten hinaus, z. B. die Behauptung, Kap. 8, 2 führe nothwendig auf die Zeit nach Ptolemäus Lagi, der zuerst einen Eid der Treue von den Juden gefordert habe (Joseph. Archäol. 12, 1); desgleichen die Meinung, Kap. 10, 16—19 gehe auf den Anfang der Regierung des Antiochus Epiphanes, der bei seines Vaters Tode erst 5 Jahre alt war; die „kleine Stadt" Kap. 9, 14 f. sei die kleine Seestadt Dora mit ihrem siegreichen Widerstand gegen König Antiochus d. Gr. 218 vor Chr.; das „buhlerische Weib" Kap. 7, 26 sei Agathoklea, das Kebsweib des Ptolemäus Philopator († 203); die „früheren besseren Tage" Kap. 7, 10 deuteten auf die den Juden günstigeren Zeiten der drei ersten Ptolemäer zurück, u. s. w. Wie übel die Annahme solcher spezieller Beziehungen zu dem meist ganz allgemeinen Inhalt der betr. Stellen stimmt, wird die Auslegung des Einzelnen näher zu zeigen haben. Die außerdem noch von Hitzig angeführte Verwandtschaft des Buchs der Weisheit mit Koheleth, beweist deshalb nichts für eine Abfassung des letzteren im alexandrinischen Zeitalter, weil die „Weisheit" das ursprünglich griechisch geschriebene Produkt eines späteren Epigonen und Nachahmers der althebräischen Chokmah-Literatur, Koheleth aber noch ein originales Erzeugniß dieser letzteren von spezifisch-hebräischem Charakter ist, dessen vereinzelte Berührungen mit jenem Apokryphon auf Benutzung durch den Verfasser desselben beruhen müssen. Vgl. H. A. H. Hahn, in Reuters Repert. 1848, Bd. 14, S. 104 ff.

Anmerkung 4. — Der Zweck des Predigerbuchs ist von jeher auf sehr verschiedene Weise bestimmt worden. Ueberwiegend, ja fast einseitig theoretisch faßte ihn schon Hieronymus auf, wenn er ihn in die Darlegung der Lehre von der Eitelkeit alles Irdischen setzte; eine Auffassung, in der ihm viele Neuere wie Herder, Eichhorn, Friedländer, Dathe u. A. gefolgt sind. Alle diese bestimmen den Zweck hauptsächlich oder ausschließlich nur nach Kap. 1, 2; 12, 8 u. dgl. Stellen, während wiederum Paulus, Umbr., Köster, Ewald 2c. sich einseitig an Stellen wie 1, 3; 3, 9; 6, 11 2c. halten und den Zweck des Buches in den Nachweis vom Wesen des höchsten Gutes setzen. Zu den einseitig theoretischen Auffassungen des Zwecks unsrer Schrift gehört auch die Ansicht von Desvoeux (s. §. 6): der Verf. wolle die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung im Jenseits erweisen; mit welcher Ueberschätzung des religiösen Charakters der Schrift Andere, wie M. Fr. Roos (Fußstapfen des Glaubens Abrahams, S. 76), Rhode (**de vett. poetarum sapientia gnomica, p. 223**) 2c. im Wesentlichen übereinstimmen. Einen historisch-didaktischen Zweck hat Kaiser dem Buche untergelegt, indem er darin eine allegorische Darstellung der geheimen Geschichte der davidischen Könige von Salomo bis auf Zedekia zu finden meinte (s. §. 1 u. 6). Für eine

philosophische Lehrschrift dagegen haben de Rougemont, Umbreit, Vatke das Buch erklärt, mit dem Unterschiede freilich, daß der Erste seine Tendenz als spezifisch-religiöse, der Zweite als skeptische, der Dritte als nihilistische bezeichnet. — Einseitig praktisch wird der Zweck des Predigers von Luther bestimmt, in der Vorrede auf die Bücher Salomonis (Erl. Ausg. Bd. 64, S. 37): „Das andere Buch heißet Koheleth, das wir den Prediger heißen, und ist ein Trostbuch. Als, wenn nur ein Mensch nach der Lehre des ersten Buches (d. h. der Sprüche Sal.) will gehorsamlich leben und seines Befehls oder Ampts warten, so sperret sich der Teufel, Welt und eigen Fleisch dawider, so daß der Mensch müde und verdrossen wird seines Standes .... Wie nu Salomo im ersten Buch lehret Gehorsam wider den tollen Kützel und Fürwitz, also lehret er in diesem Buche wider den Unlust und Anfechtung geduldig und beständig sein in Gehorsam, und immerdar des Stündleins mit Frieden und Freuden harren." Vgl. den lat. Comment. p. 8: „Est ergo summa et scopus hujus libri, quod Salomon vult nos reddere pacatos et quietis animis, in communibus negotiis et casibus hujus vitae, ut vivamus contenti praesentibus sine cura et cupiditate futurorum, sicut Paulus ait: „Sine cura et sollicitudine agentes"; — futurorum enim curam frustra affligere". Ibid. p. 12: „Est ergo (ut repetens dicam) status et consilium hujus libelli, erudire nos, ut cum gratiarum actione utamur rebus praesentibus et creaturis Dei, quae nobis Dei benedictione largiter dantur ac donatae sunt, sine sollicitudine futurorum, tantum ut tranquillum et quietum cor habeamus, et animum gaudii plenum, contenti scilicet verbo et opere Dei". Gegen die herkömmliche katholische Auffassung des Buches als einer wesentlich theoretischen Darlegung von der Werthlosigkeit und Verwerflichkeit der irdischen Dinge polemisirt Luther ausdrücklich: „Nocuerunt multum hoc libro false intellecto plurimi sanctorum Patrum, qui senserunt Salomonem h. l. docere contemptum mundi, i. e. rerum creatarum et ordinatarum a Deo", etc. — Ganz unabhängig von Luther hat der Katholik Hardouin (1729; vgl. §. 6) eine mit der seinigen auf's nächste verwandte Bestimmung vom Zwecke des Buches aufgestellt, wenn er ihn darein setzt: „que le meilleur, c'est à dire, le plus tranquille, le plus innocent, le plus heureux en cette vie, est de jouir soi-même avec sa famille dans ses repas du bien qu'un travail légitime peut avoir acquis, et de reconnaître, que de le pouvoir faire c'est un don de Dieu, dont il faut par conséquent user avec action de grâces; qu'en cela enfin et en toutes autres choses, il ne faut pas oublier que nous serons tous cités au jugement de Dieu". Zu fader Flachheit herabgedrückt erscheint diese lediglich praktische oder moralische Tendenz in der Auffassung der meisten Ausleger der rationalistischen Periode, z. B. bei Zirkel, Spohn, Bertholdt, Schmidt, Gaab (Beiträge zur Erklärung des Hohenlieds, S. 48), G. L. Bauer (Einl. in's A. T., S. 411) 2c. Nach ihnen lehrt der Prediger: „wie man sein Leben fröhlich hinbringen und Leiden von sich abwenden könne" (Zirkel); oder auch: „wie sich ein Jüngling, der in die große Welt treten will, weislich bei mancherlei Auftritten des menschlichen Lebens und ehrerbietig gegen Gott, Religion und Tugend verhalten möge" (Spohn); oder: „wie man Glück und Unglück, Freude und Leid aufnehmen soll" (Bertholdt); oder: „wie man bei aller Unvollkommenheit seiner Schicksale doch froh und vergnügt leben könne" (Gaab, Bauer); oder: „wie sich dem menschlichen Streben Gesetze vorschreiben lassen, um es in den gehörigen Schranken zu erhalten und ihm überall das ne quid nimis einzuschärfen" (Schmidt), u. s. w. — Die richtige Vermittelung des praktischen mit dem theoretischen Moment bei Bestimmung des Zweckes unsrer Schrift findet sich im Wesentlichen schon bei Gregor v. Nyssa, der Eingangs seiner ersten Homilie über dieselbe ihre Tendenz in die „Erhebung des Geistes über alles sinnlich Wahrgenommene, auch über das scheinbar Größte und Herrlichste, zum Uebersinnlichen", und in die „Erweckung einer kräftigen Sehnsucht nach diesem Uebersinnlichen" setzt und später (zu K. 3, 12) „die aus guten Werken entspringende beständige Freude am Guten" (ἡ διηνεκὴς ἐπὶ τοῖς καλοῖς εὐφροσύνη, ἥτε ἐκ τῶν ἀγαθῶν ἔργων γεννᾶται) für wesentlich identisch mit jener Erhebung über das Sinnliche erklärt*). Ganz ähnlich August. (de Civ. Dei XX, 3): „Totum istum librum vir sapientissimus deputavit, non utique ob aliud, nisi ut eam vitam desideremus, quae vanitatem non habet sub hoc sole, sed veritatem sub illo, qui fecit hunc solem." Etwas voller und concreter haben mehrere Ausleger der Reformationszeit den Zweck unsres Buches seiner theoretischen wie praktischen Seite nach erfaßt, z. B. Brenz, der seine Heilsamkeit und Vortrefflichkeit darein setzt „quod ad timorem et fiduciam in Deum rectâ nos erudit ac ducit, quibus seu indicibus quibusdam ad pium creaturarum usum pertingamus"; Melanchthon, der den Hauptzweck in der confirmatio sententiae de providentia, der doctrina de obedientia et patien-

---

*) „Ἡ γὰρ τῶν ἐντολῶν ἐργασία," so heißt es hier weiter, „νῦν μὲν διὰ τῆς ἐλπίδος εὐφραίνει τὸν τῶν καλῶν προιστάμενον ἔργων· μετὰ ταῦτα δὲ ἀπόλαυσιν τῶν ἀγαθῶν ἐλπίδων δεξαμένη ἴδιον τοῖς ἀξίοις τὴν εὐφροσύνην προστίθησιν."

tia, der **asseveratio futuri judicii**, und der Einschärfung der **officia vocationis** findet; Drusius, nach welchem .... „**agit hic liber de fine bonorum; — — suadet autem, ut ab hac vanitate animum attollamus ad sublimia, et interea rebus praesentibus tranquille utamur**"; Mercerus, nach welchem Salomo „**aperte docet, rebus praesentibus pacatis et tranquillis animis frui, abjecta humani cordis irrequieta curiositate et inconstantia, quum divitiae, honores, magistratus, uxor et ceterae hujus seculi creaturae Dei bonae sint, si illis cum gratiarum actione et Dei timore utaris, animo semper in Deum sublato nec his terrenis addicto**", u. A. Starke (Einl. §. 9) gibt einen doppelten Zweck des Verfassers an: a. in Bezug auf sich selbst habe derselbe die Absicht gehabt, sein thörichtes Suchen nach Seelenruhe in eitlen Dingen öffentlich zu bekennen und zu bereuen; b. in Bezug auf seine Leser habe er dieselben „von dem epikurischen Wesen abmahnen wollen" und ihnen deshalb vornehmlich drei Regeln eingeschärft: „1) daß man alle irdischen Dinge als eitel verachten; 2) daß man das gegenwärtige Gute mit Ruhe und Fröhlichkeit genießen, 3) daß man dabei Gott fürchten und ihm dienen solle." Die neuesten Ausleger sind in der Annahme eines sowohl theoretischen wie praktischen Zweckes zum größten Theile einig, (namentlich alle die, welche dem entsprechend auch zwei Haupttheile des Buches, einen theoretischen und einen praktischen, unterscheiden; vgl. §. 2, Anm. 1). Die beste Entwicklung der eigenthümlichen Tendenz des Buches haben auf Grund dieser Annahme Hengstenb., Vaih. und Elster gegeben, der Letztere in Verbindung mit einer eingehenderen historischen Uebersicht über die wichtigsten Ansichten der früheren Ausleger über seinen Grundgedanken und Zweck.

§. 5. Theologische Bedeutung und kanonische Geltung.

Wegen der scheinbaren Hinneigung unsres Buches zu skeptischen, fatalistischen und epikuräischen Lehren ist es frühzeitig Gegenstand von Zweifeln an seinem inspirirten Charakter und von Angriffen auf seine kanonische Dignität geworden. Nach dem Talmud sollen die Weisen (d. h. wohl die Sammler des Kanon, oder auch die Schriftgelehrten der ältesten Zeit) wegen seiner inneren Widersprüche und wegen der anscheinenden sittlichen Leichtfertigkeit seiner Lehren beabsichtigt haben, es zu unterdrücken; diese Absicht sei aber mit Rücksicht darauf, „daß sein Anfang und sein Ende Worte des Gesetzes sind", unausgeführt geblieben.*) Daß zu diesen frühesten kritischen Gegnern des Buches auch der Verfasser der „Weisheit Salomonis" gehört habe, ist eine irrige Meinung Augusti's, Schmidts u. A. (theilweise auch Knobels); denn die angeblich in Kap. 2 jener Schrift enthaltene Polemik gegen die Lehren des Predigers läuft theils auf lediglich scheinbare Berührungen hinaus, theils ist sie wohl gegen solche ungesetzliche und sittenlose Menschen gerichtet, die manche Aussprüche des Predigers zur Beschönigung ihres frechen Treibens zu mißbrauchen pflegten. Um so gewisser fand das Buch schon in der alten Kirche mancherlei Gegner; wie denn Philastrius (haer. 130) von Ketzern redet, welche den Prediger verwerfen, weil er zuerst Alles für eitel erkläre, und dann nur das Eine stehen lasse, daß man essen, trinken und seiner Seele gütlich thun solle. Diesen Widersachern gesellte sich bald nachher Theodorus v. Mopsuestia hinzu, dessen Behauptung: Salomo habe den Prediger nur nach menschlicher Weisheit, nicht kraft göttlicher Eingebung verfaßt, auf dem fünften ökumenischen Concil zu Constantinopel neben anderen ihm schuldgegebenen Ketzereien verurtheilt wurde. Noch im späteren Mittelalter wagte der Jakobit Barhebräus († 1286) die Behauptung: Salomo habe im Koheleth die Ansicht des Pythagoräers Empedokles (den er als Zeitgenossen Salomo's betrachtete), es gebe keine Unsterblichkeit der Seele, vertheidigt. — Für die mittelalterliche Theologie des Abendlandes blieb die Meinung des Hieronymus maßgebend, daß der Prediger die Eitelkeit alles Irdischen und die Verachtung der Freuden dieser Welt lehre (vgl. §. 4, Anm. 4). Unter dem Schutze dieser namentlich von Hugo v. St. Victor, Bonaventura, Nicolaus v. Lyra u. A. vertretenen Ansicht behauptete das Buch seine Autorität und Beliebtheit auch bei den allermeisten Theologen der reformatori-

*) Tr. Schabb. f. 30, b: „Die Weisen haben das Buch Koheleth unterdrücken wollen, weil es Widersprüche enthält. Warum haben sie es nicht unterdrückt? Weil sein Anfang und sein Ende Worte des Gesetzes sind." — Vgl. Midr. Koheleth f. 114, a: „Die Weisen wollten das Buch unterdrücken, weil seine Weisheit auf das hinausläuft, was (Kap. 11, 9) geschrieben steht: „Freue dich, Jüngling, deiner Jugend" — (was mit 4 Mos. 15, 39 ꝛc. unvereinbar sei). Weil aber Salomo hinzufügt: und wisse, daß dich Gott wegen dem allem in's Gericht bringen wird, so sprachen sie: Salomo hat wohl geredet (רפה אמר שלמה)"! Vgl. Pesikta Rabb. f. 33, a, Vajikra R. f. 161, b; Midr. Kohel. f. 311, a, wo die Hinneigung einzelner Aussprüche des Buchs auf die Seite der Ketzer (מרנרם) d. h. wohl der Sadduzäer, bemerkt ist; Tr. Edajoth c. 5; Jadaim, c. 3, wo die unmittelbare göttliche Eingebung bestritten wird ꝛc. Endlich auch Hieronymus, Comment. ad c. 12, 14; „Ajunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt, et hic liber obliterandus videretur, eo quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promptissimum nec aliquid in se habere difficile: ut scil. Deum timeamus et ejus praecepta faciamus".

schen Epoche und der nächstfolgenden Zeit. Luther fällte zwar hie und da ein freieres und kühneres Urtheil über das Buch, das „weder Stiefel noch Sporen habe, sondern nur in Socken reite, wie er selbst einst im Kloster" (s. §. 4, Anm. 1), empfahl es aber doch auch wieder mit besonderem Nachdruck als ein „edles Büchlein, welches aus guten Ursachen sonderlich werth wäre, daß es von allen Menschen mit hohem Fleiße täglich gelesen würde;" rühmte die darin gepredigte Weisheit, höher als welche es keine unter der Sonne gebe: daß nämlich „ein jedermann sein Amt in Gottesfurcht mit Fleiß thue und darum sich nicht ängstige, ob es nicht geht, wie er gern wollte, sondern sich zufrieden gebe und in allen großen und kleinen Sachen Gott walten lasse," und nannte es ein „Trostbuch" für Jedermann, insonderheit für die Fürsten und Könige, denen es gewissermaßen als heilsam tröstendes, belehrendes und beruhigendes Handbüchlein der „Politik und Oekonomik" dienen könne.*) In dieses günstige Urtheil über den religiös-sittlichen Werth und den theologischen Charakter der Schrift stimmte die gesammte evangelische Theologie bis gegen das Ende des vor. Jahrhunderts ein, abgesehen von einigen ganz unbedeutenden und vereinzelten Ausnahmen, z. B. jenen holländischen Bestreitern ihres inspirirten Charakters, deren J. Clericus gedenkt. Erst der Vulgärrationalismus hat jene geringschätzige Meinung über das Buch verbreitet, die sich seitdem in manchen Kreisen erhalten hat, und als deren praktische Consequenz sich seine Herabsetzung unter die besseren der alttestamentlichen Apokryphen, z. B. unter J. Sirach und das Buch der Weisheit, ergibt. Auf diesem Standpunkte hat z. B. A. Th. Hartmann geurtheilt: der Prediger sei „die in einer trüben Stimmung abgefaßte und stellenweise herzlich langweilige Arbeit eines grämlichen hebräischen Philosophen"; E. Chr. Schmidt: er sei „kein völlig für's Publikum ausgearbeitetes Werk, sondern ein vom Verfasser für sich selbst zu weiterer Ausarbeitung hingeworfener Brouillon" (s. schon §. 3, Anm.); de Wette: Koheleth stelle „das höchste Extrem der Skepsis" innerhalb der hebräischen Philosophie auf, und zwar dies in einem „barbarischen Aufzug", kraft dessen er sich „einseitig, sinnlich befangen in der Maxime des heiteren Lebensgenusses" zeige und kraft dessen „sein System das Unsystematische, seine Consequenz die Inconsequenz, seine Gewißheit die Ungewißheit sei"; Bruch: „die Skepsis dieses Buches schreite bis zu schmerzlicher innerer Zerrissenheit und vollkommener Verzweiflung an aller Ordnung und allem Zweck im menschlichen Leben fort"; Knobel endlich: „alle ethischen Belehrungen und Ermahnungen laufen bei Koheleth auf Lebensbequemlichkeit und Lebensgenuß hinaus."

Die Widerlegung dieser Anklagen ist großentheils schon im Obigen enthalten, namentlich in dem §. 2 über den Inhalt und Plan, und §. 4 über den Zweck der Schrift Gesagten. Der entschieden fromme, streng-sittliche Standpunkt des Verfassers erhellt vor Allem aus der Schlußstelle Kap. 12, 13. 14, die als Summe des Ganzen die Mahnung zur Furcht Gottes und zum Halten seiner Gebote, sowie die Warnung vor der Bestrafung in Seinem zukünftigen allgemeinen Gericht hinstellt. Aber dieser Schluß steht nicht losgelöst von dem religiösen Gehalte des Früheren, ist dem Ganzen nicht äußerlich angeheftet, als bestehe keine tiefere organische Verbindung zwischen diesem abschließenden „enseignement inspiré" und dem vorausgehenden „discours philosophique" (Ausdrücke F. de Rougemonts; vgl. §. 2, Anm. 1). Sondern, wie §. 3 eingehend gezeigt worden: der Schluß bildet die aus dem Ganzen mit organischer Nothwendigkeit hervorwachsende Spitze; er ist die concentrirte Zusammenfassung der die ganze Abhandlung durchziehenden und durchleuchtenden Strahlen höherer Wahrheit, welche absichtlich erst ganz am Ende ihr verklärendes Licht mit voller Kraft ausströmen sollten. Auch im Vorhergehenden hat der Verf. überall in bestimmter Weise die Voraussetzung kundgegeben, daß Gott der Allmächtige ist, von dem Alles ausgeht, insbesondere Alles, was die Menschen an kostbaren Gütern Leibes und der Seele besitzen (2, 26 ff.; 3, 10 ff.; 5, 1. 7. 17—19; 8, 14; 9, 1—3); daß dieser allmächtige Gott nach dem Maßstabe einer strengen Gerechtigkeit sittliche Vergeltung üben werde an Guten und Bösen (3, 17; 8, 12 ff.; 11, 9); daß der Mensch auch da, wo er Gottes Werke nicht verstehe, wo sie ihm unbegreiflich sind und bleiben, nicht mit Gott hadern dürfe, sondern demüthig beim Gebot der Gottesfurcht beharren müsse (3, 11—18; 5, 6. 17 ff.; 7, 18; 8, 16 ff.); daß daher auch der Genuß der zeitlichen Güter immer mit Dank gegen Gott, Zufriedenheit und Mäßigkeit verbunden sein müsse (3, 12 f. 22; 5, 11 ff. 17 ff; 6, 2 ff.). Der Schluß zieht aus dem Allem nur das auf einen möglichst kurzen Ausdruck gebrachte Resultat, und gibt diesem Resultate absichtlich eine Form und Fassung, welche an die Summe und Quintessenz aller übrigen Weisheitslehre des A. Bds. erinnert (vgl. V. 13 mit Spr. 1, 7; 9, 10; Ps. 111, 10; Sir. 1, 16. 25 rc.). Auch bezeichnet er die Lehren des Buches deutlich genug als zu den „Worten der Weisen" gehörige Zeugnisse einer Wahrheit, welche fest und tief, gleich „Ochsenstacheln

*) „Hunc librum Ecclesiasten rectius nos vocaremus Politica vel Oeconomica Salomonis, qui viro in politia versanti consulat in casibus tristibus et animum erudiat ac roboret ad patientiam." — Als Beispiel eines Fürsten, der diesem Rathe Luthers gemäß den Prediger mit besonderer Vorliebe liest, kann Friedrich d. Große genannt werden. Daß er denselben als einen rechten „Fürstenspiegel" zu bezeichnen pflegte, beweist, daß er sich nicht blos durch das Skeptische seines Inhalts zu ihm hingezogen fühlte.

und eingeschlagenen Nägeln", im Herzen des Volkes haften müßten (12, 9—11); wodurch der Verf. offenbar nicht nur sich selbst dem Stande der Chakamim, sondern auch seine Schrift dem Ganzen der heiligen Literatur einreihen und dieselbe von den massenhaften Erzeugnissen der profanen Weltliteratur (V. 12) unterscheiden will. Angesichts dieses so nachdrücklichen Selbstzeugnisses des Verf. und der vielfachen direkten und indirekten Rückverweisungen seines Buches auf die älteren Schriften des Kanons (namentlich auf die Proverbien und das Hohelied, vgl. §. 4, Anm. 2, auf Hiob: Kap. 5, 14; 7, 28; auf den Pentateuch: Kap. 5, 3. 4; 12, 7 und den Psalter: Kap. 7, 6; 11, 5) bedarf es nicht einmal der Annahme, als ob „der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der Eitelkeit der Welt unversöhnt oder doch nur mangelhaft versöhnt hingestellt werde" (Oehler), oder was dasselbe ist, als ob der Prediger den überlieferten Jehovahglauben und seine Skepsis zu einem nur äußerlichen „Konkordat zwischen Gottesfurcht und heiterem Genusse des Moments vereinige" (Kahnis). Die Ausgleichung zwischen Glauben und Zweifel ist eine wirklich vollzogene; der Kampf zwischen gottesfürchtiger Lebensrichtung und zwischen welt- und fleischesdienerischer Irreligiosität ist zum entschiedenen Siege der ersteren durchgekämpft; und nur dadurch konnte die Darstellung den Schein eines Verharrens in den früheren Stadien dieses Conflicts, einer Begünstigung skeptischer Unsicherheit, Zerfahrenheit und Dipsychie (Jak. 1, 8) also gewinnen, daß sie absichtlich mit großer Ausführlichkeit bei der Schilderung des Widerstreits der einander verklagenden und entschuldigenden Gedanken des Zweiflers verweilte, um so ein möglichst anschauliches Bild von der Nichtigkeit, Fried- und Freudlosigkeit eines von Gott losgelösten und einseitig an die Eindrücke des eitlen Weltlebens hingegebenen Bewußtseins zu gewähren (s. §. 1, Anm. 2). Es war die philosophische Tendenz des Verfassers, die ihn zu dieser so eingehenden Entwicklung der Dialektik des zweifelnden Bewußtseins nöthigte; dieselbe religiös-spekulative und im Sinn der alttestamentl. Chokmahlehre philosophirende Tendenz, die ihn wahrscheinlich dazu bewog, sich des heiligen Namens Jehovah durchgängig zu enthalten und da, wo er von Gott redete (im Ganzen 39 Mal), sich stets der allgemeineren, auch außerhalb des Gebiets der positiven Offenbarung des A. Bds. gebräuchlichen Bezeichnung Elohim zu bedienen. Als Repräsentant eines solchen philosophischen Standpunkts und Strebens konnte der Prediger nicht Anspruch darauf erheben, ein so unmittelbares Organ göttlicher Offenbarungen zu sein, wie der Gesetzgeber oder wie die Propheten des Atl. Gottesvolks. Aber als ein mit der Gottesoffenbarung in Gesetz und Propheten auf's vollste übereinstimmendes Werk wird er seine Schrift laut den bereits oben hervorgehobenen Schlußworten 12, 9—12 gewiß betrachtet haben. Und die treffliche praktische Lebensweisheit voll tiefsinniger Beziehungen auf die theuersten Wahrheiten des gesammten Gotteswortes und voll des reichsten Trostes für irdische Noth und Anfechtung aller Art, wie sie das herrliche Buch von Anfang bis zu Ende spendet, — sie ist ein vollgiltiger Rechtstitel für seine Zugehörigkeit zur Reihe nicht etwa der deuterokanonischen, sondern der protokanonischen Schriften des A. T.

Anmerkung. — Oehler (Prolegomena zur Theologie des A. T., S. 90) hat eine dualistisch-äußerliche Nebeneinanderstellung des religiösen und des weltförmig-skeptischen Moments in unserer Schrift behauptet. „Der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der Eitelkeit der Welt wird unversöhnt hingestellt, die letztere als unabweisbare Erfahrung, die erstere als religiöses Postulat. So liegt die einzige Lebensweisheit in der R e s i g n a t i o n, in welcher der Mensch das nichtige Leben so gut benutzt, als er es eben kann, dabei aber Gotte Alles anheimstellt." Aehnlich, ja fast mit noch schärferer Rüge des skeptischen Standpunkts des Verfassers, Kahnis (Luth. Dogmatik, I, S. 309): „Dem, welcher mit unbefangenem Sinn dies Buch liest, machen gewöhnlich lautende Worte, manche schwer zu vereinbarende Aussprüche, nur relativ wahre und mindestens gesagt mißverständliche Sätze 2c. begreiflich, wie man in alter und neuer Zeit dies Buch mit bedenklichen Augen ansehen konnte. Es vereinigen sich in demselben der traditionelle Glaube und eine skeptische Weltbetrachtung, die in allen Kreisen der Natur und des Menschenlebens Eitelkeit sieht, zu dem Konkordate zwischen Gottesfurcht und heiterem Genusse des Moments. So leicht solch ein Standpunkt geschichtlich zu begreifen ist, so schwer ist seine Wahrheit zu rechtfertigen." — Gegenüber diesen Vorwürfen hat schon Bleek zu Gunsten des religiösen Charakters der Schrift treffend darauf hingewiesen: es habe „etwas Rührendes und Erhebendes, zu sehen, wie der Glaube an Gottes ausgleichende Gerechtigkeit unter allem Zweifel dennoch festgehalten wird, und wie der Dichter immer wieder darauf zurückkommt" (Einl. in's A. T., S. 644). Bestimmter und eingehender hat Hengstenberg auf jene Vorwürfe geantwortet: „Es ist nicht richtig, daß das Buch einen unversöhnten Gegensatz von Glauben und Wissen, von Idee und Erfahrung darstellt. Allerdings läßt es, wie gerade so auch die Psalmen, den Zweifel zum Worte kommen, das ist die Wahrheit an der Ansicht, welche in dem Buche zwei Stimmen unterscheiden wollte; aber überall geschieht dies nur, um den Zweifel sofort zu ü b e r w i n d e n. Nirgends stehen, im Vorbilde de Wette'scher Theologie, Zweifel und Glauben als zwei gleichberechtigte Mächte gegenüber, sondern überall, wo die

Stimme des Fleisches laut geworden, tritt ihr, gerade so wie in Ps. 39; 42; 43 die Stimme des Geistes gegenüber. Am eklatantesten tritt uns dies gerade in der Stelle entgegen, in welcher der Zweifel gleich einem mächtigen Strome sich ergießt, in Kap. 9, 7—10. Der Ausdruck der „skeptischen und mit dem Leben unzufriedenen Stimmung“ geht da nur bis V. 6, in V. 7—10 wird sie mit dem Schwerte des Glaubens überwunden. — — Es ist auch nicht richtig, daß der Verfasser keine höhere Lebensweisheit kenne, als die der „Resignation“. Er lehrt allerdings, daß das menschliche Leben oft schwere Räthsel darbietet, daß es gar schwer ist, Gottes Fügungen zu begreifen, daß man nicht selten sich auf den blinden Glauben angewiesen findet (Kap. 3, 11; 7, 24; 8, 17; 11, 5). Aber wer sähe nicht, daß das Wahrheiten sind, welche auch für diejenigen noch gelten, die im Lichte des Evangeliums wandeln? Der Herr spricht nicht umsonst diejenigen selig, welche nicht sehen und doch glauben. Der Apostel empfiehlt es zur Beherzigung, daß wir im Glauben wandeln und nicht im Schauen. Ueberall die Ursachen der göttlichen Führungen zu erkennen, in die oft so verschlungenen Wege Gottes einzudringen, dazu ist auch das hellste menschliche Auge nicht helle genug. In der Zeit des Verfassers galt es um so mehr, diese Seite hervorzuheben, da damals gar Viele der hellen Augen, namentlich der gründlichen Sündenerkenntniß ermangelten, welche den Schlüssel abgibt zu dem Heiligthum Gottes, wenn man dort die Lösung des Räthsels des Erdenlebens suchen will. Aber der Verfasser denkt gar nicht daran, Alles auf den blinden Glauben zu stellen; es fällt ihm nicht ein, das Gebiet des Wissens dem Unglauben zu überlassen. „Wer ist gleich dem Weisen — so ruft er in Kap. 8, 1 aus — und wer kennt die Deutung der Dinge?“ Es gibt also für ihn eine Weisheit, welche in das Wesen der Dinge einführt und namentlich die dunklen Tiefen des Kreuzes beleuchtet und Gottes Wege rechtfertigt“. — Schon vorher (S. 23 ff.) hat Hengstenb. den philosophischen Charakter Koheleths nach seinem Verhältnisse zur Offenbarung gut beleuchtet und namentlich den ausschließlichen Gebrauch des allgemeineren Gottesnamens Elohim als eine nothwendige Folge davon, daß der Verfasser nicht unmittelbare prophetische Offenbarung, sondern zunächst nur heilige Philosophie lehren wollte, dargethan (unter Verweisung auf eine Abhandlung von Kleinert in den Dorpater Beiträgen zu den theol. Wissenschaften I, wo auch die ähnlichen Erscheinungen in den Büchern Hiob, Nehemia rc. in Betracht gezogen sind). — Einen wichtigen Beitrag zur Rechtfertigung unseres Buches wider die landläufigen Vorwürfe des Skeptizismus, Fatalismus und Epikuräismus hat auch Vilmar in der oben (§. 1, Anm. 3) citirten Abhandlung geliefert. Er zeigt hier, wie der eigentliche Schwerpunkt sowohl der paränetischen wie der paraklетischen Thätigkeit des Verfassers, der wahre Grundgedanke seiner praktischen Lebensphilosophie, in dem Dringen auf treue Erfüllung der individuellen irdischen Berufspflicht, auch wo keine Aussicht auf reichen diesseitigen Erfolg ist, auf fröhliche und ausdauernde Arbeit ohne Lohn- oder Gewinnsucht also, bestehe (vgl. 2, 10; 3, 22; 5, 17 f; 8, 15; 11, 6 ff.). „Der Erfolg ist Gottes ganz allein, und wir sind nicht mehr und nicht minder als Gottes Knechte. Es gibt wirklich für uns keinen יִתְרוֹן, auch nicht im neutestamentl. Reiche Gottes. Wir haben nach gar keinem Erfolge auszuschauen, sondern unbekümmert um Gelingen oder Mißlingen und unangefochten von der Aussicht auf die Unfruchtbarkeit unseres Wirkens, sowie ungereizt und ungespornt durch die Hoffnung auf das Erleben irgendwelcher oder gar weitreichender Erfolge, Tag für Tag und einen Tag wie den andern nur das und alles das zu thun, was in unserem Mandat liegt. — — Freilich wird nun die Versuchung, welche uns durch diese Erfolglosigkeit unsres Strebens, durch den Stillstand und Rückgang im Reiche Gottes, durch scheinbare הֶבֶל auch in den göttlichen Dingen heimsucht, wenn sie nicht zeitig besiegt wird, unfehlbar zur Morosität, zum Lebensverdrusse, zur Weltabsagung und Misanthropie, „daß einer will Hände und Füße gehen lassen und nichts mehr thun“, woraus zuletzt die fast unheilbare Sünde der Akedie hervorgehen kann. Eine solche eigentliche *Verschmähung* der Gaben Gottes, weil er es uns nicht zum Danke macht, ist, wie die Akedie, nichts als *Trotz* gegen Gott. Die natürliche gottgeschaffene Lebenskraft, der Lebensmuth, die Lebensheiterkeit sollen daher (so will der Prediger) bewahrt bleiben, damit wir uns in dem engen Kreise, der nach Gottes Willen uns noch übrig gelassen ist, nach Gottes Willen bewegen können. Der חֵלֶק ist nicht etwa allein, ja nicht einmal in erster Stelle, das Essen, Trinken und Fröhlichsein, was am Ende nichts anderes wäre als das Dulce desipere in loco, sondern es besteht der חֵלֶק in der *Freude an der mühevollen Arbeit*, in dem שָׂמֵחַ בַּעֲמָלוֹ (3, 12. 22; 5, 17 rc.). Es gilt auch hier, den Fluch der Arbeitsmühe und der Sterilität der Arbeit auf sich zu nehmen und um Gottes willen *fröhlich* zu tragen. In diesem Aufsichnehmen und freudigen Tragen des Fluches liegt die einzige Bedingung seiner Hinwegnahme, ja es liegt darin zu nicht geringem Theile schon diese Hinwegnahme selbst. Zumal soll jene gottgeschaffene freudige Lebenskraft, es soll der frische Lebensmuth der *Jugend* bewahrt bleiben, welche die bitteren Erfahrungen des höheren Alters nicht in ihren Lebenskreis hineintragen darf, ohne das Gotteswerk, welches sie an sich trägt — und ein solches ist eben die Jugend mit ihrem unbesorgten Lebensmuth — zu zerstören“ (11, 9; 12, 1 ff.). — Als zusammenfas-

sendes Endurtheil über den theologischen Werth und die kanonische Dignität des Buches ist schließlich noch zu vergleichen, was Elster, S. 35 f. sagt: „Das Buch trägt nicht nur einen durchaus ethischen und religiösen Charakter, es bildet auch ein wesentliches Moment im Zusammenhang der Offenbarung, ein eigenthümliches Entwicklungsstadium der alttestamentl. Religion, ein wichtiges Mittelglied für den Uebergang vom Alten zum Neuen Bunde, und darin ist seine Kanonizität sicher begründet, so daß wir mit Carpzov (Introd. in V. T. II, 221) sagen können: „Divinae et canonicae libri auctoritati utut testimonium perhibeat universa tum synagoga vetus tum primitiva Christi ecclesia, quae in Protocanonicorum numero eum unanimi semper habuit consensu, fidem tamen praeterea conciliant *indubia divinitatis documenta ipsis textus visceribus innexa*“.

§. 6. Theologische und homiletische Literatur.

I. Commentare aus älterer (vorreformatorischer) Zeit. — Gregorii Thaumaturgi metaphrasis in Ecclesiasten Salomonis, ex ed. Andr. Schottii, Antverp. 1613; auch in Opp. Greg. Nazianzeni ed. Morell., T. I, p. 749 ss. (Par. 1630). — Gregor v. Nyssa, *ἀκριβὴς εἰς τὸν ἐκκλησιαστὴν ἐξήγησις* (in 8 Homilien); Opp. T. I, p. 373 ss. ed. Paris. 1615. — Hieronymus, Commentarius in Ecclesiasten, Opp. T. III, p. 383 ss. ed. Vallars., Venet. 1766. — Olympiodorus, in Ecclesiast. commentarii. Bibl. Patrum max., Tom. XVIII, p. 490 ss. Salonius (Sec. 5), Expositio mystica in Ecclesiasten. — Oecumenius, Catena in Ecclesiast. Veron. 1532. — Honorius v. Autun (Augustodunensis), Expositio in Ecclesiasten Salom. — Bonaventura, Expositio in librum Ecclesiastes. Opp. T. I, p. 294 ss. ed. Moguntin. 1609. —

II. Neuere Commentare seit der Reformation. — a. Jüdische Ausleger: David v. Pomi, 1571; Samuel Aripol, 1591; Baruch ben Baruch (doppelter Commentar, grammat. und allegor.), Vened. 1599; Moses Alschech, 1605; Samuel Kohen v. Pisa, 1661; Moses Mendelssohn (der Prediger Salomo, vom Verfasser des Phädon, herausg. von Rabe, Anspach 1771); David Friedländer, 1788; Moses Heinemann, 1831; B. Herzfeld, Braunschw. 1838.

b. Römisch-katholische Ausleger: Joh. v. Kampen (Campensis), Psalmorum et Ecclesiastis paraphr. interpretatio, Par. 1533. — Joh. Maldonatus, Commentarii in praecipuos Sacrae Scripturae libros Veteris Testamenti, Par. 1643 f. — Cornelius a Lapide, Commentarius in Ecclesiasten, Antv. 1694; auch in den gesammelten Comment. in V. et N. T., X. voll. Venet. 1730. — Cornel. Jansen, Commentarius in Ecclesiasten, Antverp. 1589. — Joh. de Pineda, Comment. in Eccles., Antv. 1620. — Du Hamel, Salomonis libri III, cum annotationibus, Rotomagi 1703. Augustin Calmet, Commentaire litéral sur la Bible, Par. 1707 ss. - J. Hardouin, Paraphrase de l'Ecclésiaste avec des remarques, Par. 1729. — Thadd. Dereser, Die hl. Schrift des A. T. III Thle., Frankfurt 1797 - 1832. — L. van Essen, Der Prediger Salomo's; ein Beitrag zur Erklärung des A. T. Schaffhausen 1856.

c. Protestantische Ausleger: Joh. Brentius, Ecclesiastes Salomonis cum commentariis, per Hiob. Gast e Germano in Lat. translatus et per auctorem, quantum ad sententiarum cognitionem satis est, restitutus. Hagenov. 1529. — M. Luther, Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus, Vitemb. 1532, Opp. lat. ed. Erlang. T. XXI (auch deutsch von Just. Jonas, 1533). — Ph. Melanchthon, Enarratio brevis concionum libri Salomonis, cujus titulus est Ecclesiastes, Opp. ed. Bretschneid., T. XIV. — Theod. Beza, Ecclesiastes Salomonis paraphrasi illustratus, Genev. 1588. — Joh. Mercerus, Commentarii in Jobum, Proverbia, Ecclesiasten etc., Lugd. Bat. 1573. 1651. — Joh. Drusius, Annotationes in Coheleth, Amstelod. 1635. — Paul Egard, Theologia practica sapientissimi regis Israelitarum, seu Salomon Ecclesiastes. 1619. — Thom. Cartwright, Metaphrasis et homiliae in libr. Salomonis, qui inscribitur Ecclesiastes. Lond. 1604. — Hugo Grotius, Annotationes in V. Test., Par. 1644; Basil. 1732, T. I. — Joh. Coccejus, Comm. in libros Salomonis (1658), in Opp. omn., VIII voll., Amstelod., 1675 ss. — Mart. Geier, Commentarius in Salomonis Ecclesiasten, Lips. 1647. 1711. — Abr. Calov, Biblia Testamenti Veteris illustrata, II voll., Francof. 1672. — Sebast. Schmidt, Commentarius in Coheleth, Argentor. 1691. 1704. — F. Yeard, a paraphrase upon Ecclesiastes, Lond. 1701. — J. W. Zierold, Der Prediger Salomo nach der Emphasi der hebräischen Redensarten übersetzt und gründlich erklärt. Leipz. 1715. — Chr. Wolle, Ruhe der Seelen, d. i. der Prediger Salomo übersetzt und mit moralischen Anmerkungen erläutert. Leipzig 1729. — Joh. Jac. Rambach, Annotationes in Eccles., in J. H. Michaelis, Uberiores adnotationes in Hagiogr., Hal. 1720. — Joh. Clericus, Commentarius in Hagiographa, Amstel. 1731. — Chr. Fr. Bauer, Erläuterter Grundtext vom Prediger Salomo, welcher ist eine ordentlich aneinander hangende Rede, darin Salomonis letzte Weisheit und Buße befindlich ist. Leipz. 1732. — Ph. Chr. Zeyß, Exegetische Einleitung in die Sprüche, den Prediger und das Hohelied Salomonis. Züllichau 1735. — Petrus Hansen, Betrachtungen über den Prediger Salomo, 2. Ausg., Lübeck 1744. — Fr. Ad. Lampe, Commentar. in Psalmos graduales, Apocalypsin et Ecclesiasten, Groning. 1741. — Starke, Synopsis bibliothecae exegeticae in V. T. etc., Band IV, Halle 1748. — Fr. Chr. Oetinger, die Wahrheit des Sensus communis in den Sprüchen und dem Prediger Salomonis, Stuttg. 1753. — Joh. David Michaelis, Poetischer Entwurf der Gedanken des Predigerbuchs Salomons, Bremen und Leipz. 1751. 1762. — A. B. Desvoeux, Philosophical and critical essay on Ecclesiastes; Lond. 1760 (deutsch von J. P. Bamberger, Berl. 1764). — J. F. Kleuker, Salomo's Schriften, erster Theil. Leipz. 1777. — J. T. Jacobi, der Prediger Sal., Celle 1779. — Van der Palm, Ecclesiastes philologice et critice illustratus, Lugd. Bat. 1784. — J. Chr. Döderlein, Salomons Prediger und Hoheslied; neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen, Jena

1784. 1792. — G. L. Spohn, Der Prediger Salomo aus dem Hebräischen auf's neue übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet, Leipz. 1785. — G. Zirkel, Der Prediger Salomon, ein Lesebuch für den jungen Weltbürger, übersetzt und erklärt, Würzb. 1792. — Ders., Untersuchungen über den Prediger, nebst krit. und philolog. Bemerkungen. — J. D. Dathe, Job, Prov. Salomonis, Eccles., Cantic. Canticor. lat. vers. notisque philol. et crit. illustr., Hal. 1789. — J. E. Ch Schmidt, Salomo's Prediger oder Koheleths Lehren. Gießen 1794. — H. Eberh. G. Paulus, Der Prediger Sal., 1790. — Friedr. Seiler, Bibl. Erbauungsbuch, Thl. 6, Erlangen 1791. — J. Chr. C. Nachtigal, Koheleth oder die Versammlung der Weisen, gewöhnlich genannt der Prediger Salomo's. Halle 1798. — F. W. C. Umbreit, Koheleths des weisen Königs Seelenkampf. Goth. 1818. — Derselbe, Coheleth scepticus de summo bono, Götting. 1820. — Ders., Was bleibt? Betrachtungen des Salomo über die Eitelkeit aller Dinge, übers. und erklärt. Hamb. und Gotha 1849. — G. Ph. Ch. Kaiser, Koheleth, das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem; ein historisches Lehrgedicht über den Untergang des jüdischen Staats, übers. und mit histor. und philologisch-kritischen Bemerkungen erläutert. Erlang. 1823. — H. W. Saltmann, die Sprüchwörter und der Prediger Salomo aus dem Grundtexte übersetzt. Dortmund. 1828. — E. F. C. Rosenmüller, Scholia in Vet. Test., P. IX, vol. II. Lips. 1830. — F. B. Köster, Das Buch Hiob und der Prediger Salomonis, nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt. Schleswig 1831. — Aug. Knobel, Commentar über das Buch Koheleth. Leipz. 1836. — H. Ewald, Die poetischen Bücher des A. Bds., Thl. IV, Gött. 1837. Zweite Aufl. u. d. Tit: „Die Dichter des A. Bds.", Thl. II, 1867. — Fr. de Rougemont, Explication du livre de l'Ecclésiaste. Neuchatel 1844. — Wohlfarth und Fischer, Prediger-Bibel, Band IV; Neustadt a. d. O. 1841. — O. v. Gerlach, Das A. Test nach Luthers Uebers. mit Einleit. und erkl. Anmerkungen, Bd. III, Berl. 1849. — F. Hitzig, Der Prediger Salomo erklärt, im „Kurzgef. exeget. Handb. zum A. Test.", 7. Lieferung, Leipz. 1847. — A. Heiligstedt, Commentarius in Ecclesiasten et Cantic. Canticorum (in Maurer's Commentarius grammaticus criticus in V. Test., vol. IV, 2), Lips. 1848. — Burger, Commentarius in Ecclesiasten, 1854. — E. Elster, Commentar über den Prediger Salomo, Götting. 1855. — Wangemann, Der Prediger Salomonis nach Inhalt und Zusammenhang praktisch ausgelegt; Berlin 1856. — J. G. Vaihinger, Der Prediger und das Hohelied, der Urschrift gemäß rhythmisch übersetzt und erklärt; Stuttg. 1858. — E. W. Hengstenberg, Der Prediger Salomo ausgelegt, Berl. 1859. — H. A. Hahn, Commentar über das Predigerbuch Salomo's; Leipz. 1860. — P. Kleinert, Der Prediger Salomo; Uebersetzung, sprachliche Bemerkungen und Erörterungen zum Verständniß; Berl. 1864 (Gymnasialprogramm). — L. Young, a Commentary on the Book of Ecclesiastes. Philadelphia 1865.

III. Monographien. — Herm. v. d. Hardt, Schediasma de libro Coheleth, 1716. — Dindorf, Quomodo nomen Koheleth Salomoni tribuatur, Lips. 1791. — Bergst, Ueber den Plan Koheleths, in Eichhorns Repertorium, Bd. X, S. 963 ff. — H. F. Pfannkuche, Exercitationes in Ecclesiasten, Cotting. 1794. — J. F. Gaab, Beiträge zur Erklärung des sog. Hohenliedes, des Predigers und der Klagelieder, Tübing. 1795. — A. Th. Hartmann, Linguistische Einleitung in das Buch Koheleth, in Winers Zeitschr., Bd. I, S. 29 ff. — R. Henzi, Programma, quo libri Ecclesiastae argumenti brevis adumbratio continetur; Dorpat 1827. — R. Stier, Andeutungen für gläub. Schriftverständniß, Königsberg 1824. — F. Lührs, Der Prediger Sal., in der Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche, 1847, Bd. III. — Vaihinger, Ueber den Plan des Pred., Stud. und Kritiken, 1848, H. II. — Ders., Art. „Prediger Salomo", in Herzogs Real-Encykl, Bd. XII, S. 92 ff. — Umbreit, Die Einheit des B. Koheleth, Stud. und Kritiken 1857, H. I. — Ed. Böhl, Dissertatio de Aramaismis libri Koheleth, qua librum Salomoni viadicare conatur; Erlang. 1860. — A. F. C. Vilmar, Ueber Koheleth, Pastoraltheolog. Blätter 1863, I, S. 241 ff. — Fr. Böttcher, Neue exeget.-kritische Aehrenlese zum A. Test., Abth. III, S. 207 ff. — J. F. K. Gurlitt, Zur Erklärung des Buches Koheleth, Stud. und Krit., 1865, II, S. 321 ff. — Bernstein, Quaestiones Koheletbanae. — H. Gelbe, Beiträge zur Einleitung in's A. Test., S. 129 ff; Leipz. 1866.

Zur Auslegung der Stelle Kap. 12, 1—7 insbesondere: Casp. Sibel († 1658), Fraenum juventutis, seu perspicua et graphica descriptio incommodorum senectutis a Salomone Eccl. XII, 1—9 tradita, homiliis 33 explicata, Deventer 1639 (auch in dessen Opp. theologica, Tom. I). — J. F. Winzer, Commentatio de loco Kohel. XI, 9—XII, 7; 3 Programme, Leipz. 1818. 19. — Gurlitt, a. a. O., S. 331 ff. — Die ältere Literatur (z. B. John Smith, Regis Salomonis descriptio senectutis; Wedel, de morbis senum Salomoniacis; Scheuchzer, Physica Sacra, T. IV, p. 819 ss; Jablonski, Letzte Reden Salomo's; Praun, Physico-anatomica analysis cap. XII Ecclesiastis. Pape, Wochenpredigten 2c.) verzeichnet ziemlich vollständig Starke z. d. St. —

Der Prediger Salomo.

Ueberschrift:

I. 1. Worte des Predigers, Sohnes Davids, König zu Jerusalem.

Erste Rede.

Von der Eitelkeit sowohl der theoretischen, wie der praktischen Weisheit der Menschen.

Kap. 1 u. 2.

A.

Die theoretische, auf die Erkenntniß der Dinge dieser Welt gerichtete Weisheit der Menschen ist eitel:

(Kap. 1, 2—18).

2. O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht der Prediger;
o Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles eitel!
3. Welchen Vortheil hat der Mensch durch alle seine Mühe,
womit er sich abmüht unter der Sonne? —
4. Ein Geschlecht geht, das andere kommt;
die Erde aber bleibt stehen ewiglich;
5. und die Sonne geht auf, die Sonne geht nieder,
und [zwar] an ihren Ort, wo verlangend sie aufgeht.
6. Es geht nach Süden, und wendet sich nach Norden,
sich immer wendend geht der Wind,
und zu seinen Wendungen kehrt zurück der Wind.
7. Alle die Flüsse gehen in's Meer, und das Meer wird nicht voll;
an den Ort, da die Flüsse ausgehen, dahin gehen sie wieder.
8. Es sind ermüdlich alle die Dinge, kein Mensch mag sie ausreden;
das Auge wird nicht satt des Sehens, das Ohr nicht voll vom Hören.
9. Was war, das ist's, was sein wird,
und was man gethan hat, ist's, was man wieder thut;
und gar nichts Neues gibt es unter der Sonne.
10. Gibt es ein Ding, wovon man sagt: siehe, das ist neu, —
längst war es in alten Zeiten, die vor uns waren.
11. Kein Andenken gibts an die Früheren,
und auch die Späteren, die [künftig] sein werden,
nicht werden sie Andenken finden bei denen, die später sein werden. —
12. Ich, Prediger, war König über Israel zu Jerusalem,
13. und lenkte mein Herz darauf, zu suchen und zu forschen mit der Weisheit
über Alles, was unter dem Himmel geschieht.
Das ist eine leidige Mühe,
die Gott den Menschenkindern gegeben hat, sich damit abzumühen.

14. Ich sah an alle die Thaten, die unter der Sonne geschehen,
und siehe da: alles eitel und windiges Streben!
15. Gekrümmtes kann nicht gerade sein,
und Mangelndes kann nicht gezählt werden.
16. Ich redete mit meinem Herzen also:
Siehe, ich habe groß gemacht und gemehret Weisheit
über Alle, die vor mir waren über Jerusalem,
und mein Herz sah viel Weisheit und Wissen.
17. Doch da ich mein Herz lenkte,
zu erkennen Weisheit und Wissen, Unsinn und Thorheit:
da erkannte ich, daß auch das sei ein windiges Bestreben.
18. Denn mehret Weisheit sich, so mehrt sich auch Unmuth,
und wer Wissen häuft, der häuft Schmerz.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Die Ueberschrift.** V. 1. **Worte des Predigers, Sohnes Davids, Königs zu Jerusalem.**— Zur Erklärung des Namens קֹהֶלֶת vgl. schon Einl. §. 1. Daß diese Bezeichnung hier an die Stelle des geschichtlich bekannten Namens שְׁלֹמֹה tritt, hat man mit Recht als eine Hinweisung darauf, daß hier eine poetische Fiktion vorliege, erkannt. „Alle anderen Erzeugnisse Salomo's tragen seinen gewöhnlichen Namen an der Spitze, die Proverbien, deren Ueberschrift lautet: Die Gleichnisse (? — Sprüche) Salomo's, des Sohnes Davids, des Königs Israels; das Hohelied, Ps. 72 und Ps. 127. Wie es denn natürlich ist, daß, wer sich als Verfasser geltend machen will, keinen anderen Namen nennt, als den, unter welchem er bereits bekannt ist. Das Räthselhafte, das Versteckspielen würde da wenig angebracht sein. Wenn nun Salomo hier Koheleth genannt wird, so weist der Verfasser nicht undeutlich darauf hin, daß es nur ideale Geltung hat, wenn er als Verfasser des Buches angeführt wird, daß er nur als Repräsentant der Weisheit in Betracht kommt. Der Name, der eigentlich ein unpersönlicher ist, weist darauf hin, daß die Person, der er hier beigelegt wird, *nur der Poesie angehört und nicht der Wirklichkeit.*" (Hengstenb.). — Uebrigens wird man auch in der eigenthümlichen Bezeichnung „*König zu Jerusalem*", statt „König Israels" (vgl. V. 12) eine Spur späterer, nachsalomonischer Abfassung erblicken dürfen. Mißlich und zu weit gegangen ist es dagegen, in diesem Ausdrucke eine Hinweisung auf das Wohnen des Verfassers nicht in Jerusalem, sondern irgendwo auf dem Lande (nach Ewald speziell in Galiläa) finden zu wollen. S. dagegen schon §. 4, Anm. 2.

2. Die ganze *erste Rede*, welche wir mit Ewald, Vaih., Keil ꝛc. bis zu Ende von Kap. 2 erstrecken, behandelt das Hauptthema von der Nichtigkeit alles Irdischen *im Allgemeinen*, ist also einleitender oder grundlegender Art (vgl. Einl. §. 2). Im Anschlusse an Keil zerlegen wir sie wieder in zwei ungefähr gleichlange Hälften, wovon die erste (Kap. 1, 2—18) die Nichtigkeit der *theoretischen*, die zweite (Kap. 2, 1—26) die Nichtigkeit der *praktischen* Weisheit der Menschen darthut, oder m. a. W.: wovon Nr. 1 zeigt, daß die auf Wissen und Erkenntniß, Nr. 2 aber, daß die auf Genuß und thätige Beherrschung der Wirklichkeit abzielenden Bestrebungen der menschlichen Weisheit keine wahren Erfolge erringen. Diese Eintheilung erscheint einfacher und übersichtlicher, als diejenige Ewalds und Vaihingers, welche *drei* Hauptheile statuiren (1) 1, 2—11; 2) 1, 12—2, 23; 3) 2, 24—26 — so Ewald; oder: 1) 1, 2—11; 2) 1, 12—2, 19; 3) 2, 20—26 — so Vaih.) und dabei dem mittleren eine unverhältnißmäßig große Länge ertheilen. — Die vorliegende erste Hälfte, welche sich mit dem Nachweis der Eitelkeit und Erfolglosigkeit des theoretischen Weisheitsstrebens der Menschen beschäftigt, zerfällt wieder in zwei Abtheilungen. Denn sie zeigt 1) an dem stets wiederkehrenden, keinen reellen Fortschritt zulassenden Kreislaufe in Natur und Geschichte, daß die *Objekte* des menschlichen Wissens dem Gesetze der Eitelkeit unterworfen sind (V. 2—11); und sie zeigt dann 2) daß dieser Eitelkeit der objektiven Wirklichkeit eine gänzliche Nichtigkeit des Strebens nach ihrer Erkenntniß auf Seiten des menschlichen *Subjekts* entspricht, sofern selbst der Weiseste aller Menschen das Nichtige dieses Strebens erfahrungsmäßig habe inne werden müssen (V. 12—18). Jede dieser beiden Abtheilungen schließt zwei Strophen zu je 3 Versen, nebst einer einleitenden Halbstrophe oder einem „Vorschlag", in sich, so daß das Schema des ganzen Abschnittes vollständig dieses ist: I. *Abtheilung*: Die Nichtigkeit des menschlichen Erkennens in *objektiver* Hinsicht (V. 2—11). Vorschlag, oder allgemeine Vorbemerkung (Halbstrophe): V. 2. 3. *Erste Strophe*: V. 4—7. *Zweite Strophe*: V. 8—11. — II. *Abtheilung*: Die Nichtigkeit des menschlichen Erkennens in *subjektiver* Hinsicht (V. 12—18). Vorschlag: V. 12. *Erste Strophe*: V. 13—15. *Zweite Strophe*: V. 16—18. — Wir folgen in dieser Stropheneintheilung den Annahmen Vaihingers (auch Keils und Hahns), von welchen diejenigen Ewalds mehrfach abweichen. Doch mag der Letztere darin immerhin Recht haben, daß er von V. 9 an die Rede sich dem prosaischen Vortrage nähern und nur hie und da, wie V. 15 und 18, zu gehobnerer poetischer Diktion zurückkehren läßt. Auch Vaih. erkennt dies an, sofern er die beiden strengrhythmisch gebauten Sinnsprüche V. 15 und 18 als charakteristische Schlußformeln der beiden letzten Strophen des Abschnittes betrachtet (vgl. Einl., §. 2, S. 106). —

3. *Die allgemeine Vorbemerkung*, oder, wenn man will, das *Thema* der ersten Rede: V. 2. 3. — **O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht der Prediger; o Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles eitel!** Dieser den Grundgedanken des ganzen Buches enthaltende Ausruf kehrt am Schlusse, Kap. 12, 8, nachdem die vorhergehende Untersuchung seine Wahrheit allseitig bewährt hat, fast wörtlich wieder. Nur die

Wiederholung des הֲבֵל הֲבָלִים, die der Sentenz hier, an der Spitze des Ganzen, einen besonders feierlichen Nachdruck verleiht, fehlt dort. Zum Ausdruck „Eitelkeit der Eitelkeiten“ als Umschreibung des Superlativbegriffs „äußerste Eitelkeit“, vgl. die Bemerkung zu שִׁיר הַשִּׁירִים Hohel. 1, 1 (oben S. 1). Für die Punktation הֲבֵל vgl. אֲבֵל Ps. 35, 14, wo der Hauptvokal ebenfalls vorgerückt und zu ֵ verlängert ist. הֶבֶל, eigentl. „Hauch, Dampf“ (vgl. chald. הֲבַל warm werden, dampfen) ist ein sehr passender Ausdruck zur Bezeichnung des Unbeständigen, Wesenlosen und Nichtigen, was alles Irdische charakterisirt. Einschränkung dieses Prädikats der Nichtigkeit auf das **Thun** der Menschen (Hahn) ist um so weniger zulässig, da erst unten V. 9 und 14 des menschlichen Thuns ausdrücklich als an der allgemeinen Nichtigkeit der irdischen Dinge partizipirend gedacht, vorher aber eine viel weiter greifende Schilderung von dieser Nichtigkeit gegeben wird, welche deutlich zeigt, daß der Verf. unter dem „**Alles**“, das er für eitel erklärte, die ganz irdische Natur, den gesammten Kreislauf der Zeitlichkeit (im Gegensatze zur Ewigkeit) verstanden wissen wollte. Unzulässig ist es auch, das doppelte הבל הבלים, statt als selbständigen lebhaften Ausruf, vielmehr als vorausgestelltes Prädikat zu הַכֹּל als Subjekt des Satzes zu nehmen; dieses angebliche Subjekt הַכֹּל hätte dann an dem folg. הֶבֶל ein nochmaliges Prädikat, wodurch der ganze Ausdruck sowohl sehr unbeholfen werden, als an frischer Kraft und Emphase wesentlich verlieren würde (gegen Rosenmüller, Hahn). — Als Sachparallelen zum Inhalt von V. 2 vgl. übrigens Stellen, wie Ps. 90, 3—10; Ps. 102, 25—28; auch Ps. 39, 6. 7, sowie was schon die Patriarchen betreffs der Eitelkeit des Erdenlebens erfahren und bekennen mußten: 1 Mos. 4, 2; 5, 29; 47, 9 2c. — V. 3. **Welchen Vortheil hat der Mensch durch alle seine Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne.** Erst jetzt geht der Prediger spezieller auf die Eitelkeit des **Menschlichen** ein, meint aber mit der für gewinn- und erfolglos erklärten „Mühe“ des Menschen (עָמָל, Mühsal, Arbeit, Anstrengung; vgl. 2, 22; 3, 9; 5, 14 2c.) gewiß nicht blos sein Thun, sondern zugleich auch sein geistiges Streben und Forschen, von welchem er im Folgenden zunächst hauptsächlich handelt, mithin überhaupt den Inbegriff seiner Interessen und Bestrebungen, das subjektiv-Menschliche im Gegensatze zur objektiven Wirklichkeit des irdischen Gesammtlebens, auf welche jenes הַכֹּל V. 2 ging. V. 2 und 3 verhalten sich also im Wesentlichen so, wie die beiden folgenden Ausführungen in V. 4—11 und V. 12—18 zueinander. — יִתְרוֹן, synonym mit יֶתֶר 1 Mos. 49, 3; Spr. 17, 7; Hiob 20, 22 2c., findet sich nur in unsrem Buche, und bezeichnet eigentl. „das, was übrig ist, was Einem übrig bleibt, das Erübrigte“, daher **Gewinn, Vortheil, Erfolg, Errungenschaft**, *ὅ τις εἰργάσατο*, 2 Joh. 8), nicht etwa **Vorzug** vor Anderen, welche Bedeutung höchstens Kap. 2, 13 passend erscheint. — Das בְּ in בְּכָל־עֲמָלוֹ faßt Hahn nach Jes. 5, 25 = „ungeachtet, trotz“, was aber unnöthig ist, da die gewöhnliche Bedeutung „in“ oder „durch“ schon einen hinreichend guten Sinn ergibt. — Zu dem Ausdruck „unter der Sonne“, einer charakteristischen Lieblingsformel unsres Schriftstellers, vgl. V. 14; 2, 11. 17. 20. 22; 3, 16 2c. Die synonymen Ausdrücke „unter dem Himmel“ (2, 3; 3, 1; 1, 13) und „auf der Erde“ (8, 14. 16; 11, 2) finden sich auch sonst im A. T. Die Vorliebe Koheleths für die Formel „unter der Sonne“ erklärt sich ohne Zweifel daraus, daß sie vorzugsweise anschaulich und deutlich auf den Gegensatz hinweist „zwischen der ewigen Regelmäßigkeit, welche die Sonne in ihrem Laufe zeigt, und zwischen dem fluktuirenden, wechselnden, veränderlichen Treiben der Menschen, das sie mit ihrem immer gleichen Lichte beleuchtet“ (Elster).

4. **Erste Abtheilung, erste Strophe.** V. 4 bis 7. In **objektiver** Hinsicht erweist das menschliche Erkennen sich als nichtig bei Betrachtung des steten Wechsels der Menschengeschlechter auf Erden (V. 4), sowie des steten Kreislaufs der Sonne, des Windes und der Wasser (V. 5—7). — **Ein Geschlecht geht, das andere kommt.** הָלַךְ **weggehen, abire**, wie 5, 15; Hiob 10, 21; Ps. 39, 14. Zur Sentenz vgl. Sir. 14, 19: *Ὡς φύλλον θάλλον ἐπὶ δένδρου δάσεος τὰ μὲν καταβάλλει, ἄλλα δὲ φύει, οὕτως γενεὰ σαρκὸς κ. αἵματος, ἡ μὲν τελευτᾶ, ἑτέρα δὲ γεννᾶται* — ein treffender Vergleich, der an Jesaj. 64, 5 erinnert. — **Die Erde aber bleibt stehen ewiglich;** eigentl. „**und** die Erde stehet (עמד wie Ps. 19, 10; 3 Mos. 13, 5 vom dauernden Bestehen, Stehenbleiben) ewiglich.“ Die Copula drückt die Gleichzeitigkeit der beiden zu einander in Contrast gestellten Zustände aus: **während** die Erde für ewig steht, kommen und gehen die menschlichen Geschlechter unaufhörlich. Beim Stehenbleiben der Erde denkt der Dichter wohl an jenes ihr Gegründetsein auf Pfeilern über dem Wasser, worauf Ps. 24, 2; 104, 5; Hiob 38, 6, und andere poetische Stellen anspielen. Ob aber zugleich die Erde als Stätte des durch die Menschen herbeigeführten Fluches und Sündenelends (1 Mos. 3, 17—19), als Jammerthal und Unglücksstätte also in Betracht komme, so daß der Gedanke wäre: „die Menschen bringen's zu nichts Bleibendem auf Erden; die neuen Geschlechter müssen immer wieder da anfangen, wo die alten aufgehört haben, müssen immer wieder dieselbe Sisyphusarbeit thun wie ihre Väter“ (Hengstenb., Hahn): dies ist zweifelhaft um des Ausdrucks לְעוֹלָם willen. Dieser soll allerdings wohl nicht eine endlose Ewigkeit im strengsten Sinne, sondern nur eine „Zukunft von ungemessener Länge“ (Hengstenb.) bezeichnen, gibt aber eben damit die Absicht kund, das Moment des Stetigen, immerfort Bleibenden gegenüber der Erscheinung eines beständigen Wechsels als Hauptbegriff hervorzuheben, und weist sonach auf das Unvermögen des menschlichen Forschens und Erkennens, inmitten solchen gleich der Dauer der Erde unabänderlich währenden Wechsels irgendwelchen festen Haltpunkt zu finden, hin. — V. 5. **Und die Sonne geht auf, die Sonne geht nieder, und (zwar) an ihren Ort, wo verlangend sie aufgeht.** Die erste Hälfte dieses Verses ist eine genaue Parallele von V. 4 **a**, die zweite entspricht im Wesentlichen dem Gedanken von 4 b. Denn wie dort die Erde, der Schauplatz des Kommens und Gehens der menschlichen Generationen, so wird hier der „Ort“ der Sonne (d. h. ihre unterirdische himmlische Wohnstätte, von der aus sie täglich von neuem ihren Lauf antritt, vgl. Ps. 19, 6) als Bleibendes dem beständigen Wechsel gegenübergestellt. Wie das menschliche Geschlecht bei allem Wechseln seiner Individuen dennoch nicht von der Stelle kommt, wie seine Geschichte keinen wahren Fortschritt darbietet, ebenso ist die Be-

wegung der Sonne augenscheinlich ein beständiger Kreislauf ohne Anlangen bei einem bleibenden Ziel- und Ruhepunkt. — Den Accenten zuwider verbinden Sept., Vulg., Chald., Luther, Elster, Hitz., Hahn ꝛc. וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף eng mit dem Vorhergehenden: „und läuft an ihren Ort, und geht daselbst wieder auf.“ שׁוֹאֵף gehört aber deutlich zum Folgenden, und bedeutet auch nicht „laufen, eilen“, sondern (ähnlich wie הֵפִיחַ in Hab. 2, 3) „keuchen, nach Luft schnappen, verlangen“ — ein Sinn, der die Bewegung der am Himmelsgewölbe emporstrebenden Sonne treffend veranschaulicht, wennschon ihm eine etwas andere Vorstellung zu Grunde liegt, als jenem: „sie freut sich wie ein Held zu laufen den Weg“, Ps. 19, 6. Denn das freudige Verlangen, das angebliche Bild des „frischen Lebensmuthes der neuen Generation“, trägt Hengstenb. offenbar erst in den Text hinein. Dieser führt vielmehr auf den Begriff des Ermüdetseins der Sonne von ihrer ewig rastlosen Bewegung, und zwar dies wohl zu dem Zweck, den deprimirenden Eindruck, den die Betrachtung des ewig wiederkehrenden Kreislaufs dieses Gestirns hervorbringt, das Entmuthigende für den begreifenden Verstand des menschlichen Beobachters, das in diesem endlosen Einerlei liegt, auf unmittelbare Weise zu veranschaulichen (vgl. Elst. z. d. St.). — V. 6. **Es geht nach Süden und wendet sich nach Norden.** Subjekt ist natürlich nicht die Sonne (Sept., Syr., M. Geier ꝛc.), sondern der erst im 2. Gl. genannte Wind; denn nur von ihm läßt sich ein sich Wenden nach Norden aussagen. Süden und Norden werden aber hier bei dem Winde genannt, weil vorher bei der Sonne die beiden anderen Himmelsgegenden genannt worden waren, also um nicht in eine unschöne Wiederholung zu verfallen. An etwas Derartiges, wie das Dove'sche Drehungsgesetz der Winde kann der Verfasser schwerlich schon gedacht haben (gegen Wolfg. Menzel, die Naturkunde im christl. Geiste aufgefaßt I, 270); denn erst kurz zuvor hatte er sich ja zur Ansicht, daß die Erde unbeweglich feststehe, bekannt (V. 4). Verwerflich ist aber auch die Meinung Hahns, es komme dem Dichter darauf an, den steten Wechsel zwischen warmem und kaltem Winde zu bezeichnen, und dieser Wechsel zwischen Wärme und Kälte solle, wie im vor. V. der zwischen Tag und Nacht, die Abwechslung von Glück und Unglück im Menschenleben versinnbildlichen. Eine solche Allegorisirung der Stelle ist um so weniger gerechtfertigt, da der in V. 7 beschriebne Kreislauf der Wasser nur kraft höchst künstlicher und gezwungener Deutung als ein Bild des Wechsels von Glück und Unglück betrachtet werden könnte. Nicht einmal die von Hengstenb. versuchte vorsichtigere allegorische Deutung, wonach Sonne, Wind und Wasser sämmtlich Symbole des sich im Kreislauf der Nichtigkeit bewegenden menschlichen Daseins sein sollen, ist hinreichend im Contexte begründet. — **Sich immer wendend geht der Wind.** Das zweimalige סוֹבֵב drückt die stete Wiederholung, das Immerwährende, stets Wiederkehrende des Windwechsels aus, vgl. die Aehnliches bedeutenden Begriffsreduplikationen in 1 Mos. 14, 10; 5 Mos. 2, 27; 14, 22; Mark. 6, 39. Dieses doppelte סוֹבֵב ist dem das Hauptobjekt bildenden הוֹלֵךְ ganz ebenso untergeordnet, wie שׁוֹאֵף in V. 5 dem זֹרֵחַ. — **Und zu seinen Wendungen kehrt zurück der Wind,** d. h. die Wendungen, die er bereits gemacht hat, macht er immer wieder von neuem, beschreibt immer wiederholt die früher schon beschriebenen Bogenlinien; denn das sind eigentl. die סְבִיבוֹת, nicht etwa „Kreise“ (Sept., Vulg., Ew., Knob. ꝛc.). Unnöthig ist die Uebers. „auf seinen Wendungen oder Kreisen“ (Ewald, Knob. ꝛc.), oder auch „gemäß s. W.“ (Rosenm.); denn dafür, daß עַל bei Verbis der Bewegung, insbesondere bei שׁוּב, im Sinne von zu, bis zu (also geradezu synon. mit עַד) stehen können, sprechen Stellen wie Spr. 26, 11; Ps. 19, 7; 48, 11; Hiob 37, 3, sowie der Umstand, daß im späteren chaldäisirenden Sprachgebrauche עַל überhaupt fast gleichbedeutend mit אֶל wird. — V. 7. **Alle die Flüsse gehen in's Meer, und das Meer wird nicht voll,** d. h. es läuft trotz der ungeheuren Wassermassen, die es beständig aufnimmt, doch nicht über, es überschwemmt und verschlingt doch das Land nicht. Bei הַיָּם denkt der Dichter sicherlich an das Weltmeer, nicht an das Todte Meer, wie Hitzig willkürlicherweise meint. Die vorhergehenden Erwähnungen der Sonne, des Winds, der vier Weltgegenden ꝛc. zeigen auf's klarste, daß er mit großen kosmisch-physikalischen Begriffen operirt, also schwerlich blos an die gleich dem Jordan in's Todte Meer rinnenden Bäche, oder überhaupt an die beschränkten Verhältnisse Palästina's denkt. Vgl. übrigens auch Aristophanes „Wolken“, v. 1294 f:

αὕτη μὲν (ἡ θάλαττα) οὐδὲν γίγνεται
ἐπιῤῥεόντων τῶν ποταμῶν πλείων, σὺ δὲ
ζητεῖς ποιῆσαι τἀργύριον πλεῖον τὸ σόν;

An den Ort, da die Flüsse ausgehen, dahin gehen sie wieder, eigentl. „dahin sind die Flüsse wiederkehrend zu gehen“, dahin nehmen sie immer wieder ihren Lauf. Vgl. zur Construction 1 Sam. 20, 19; Hos. 5, 11 ꝛc.; ähnlich wie im Engl. (they are going) drückt auch hier das Partizipium die beständige Fortdauer der Handlung aus. Zum stat. constr. מְקוֹם vor dem Relativsatze (welcher gleichsam als ein einziges Nomen betrachtet wird) vgl. Stellen wie 1 Mos. 40, 3; 3 Mos. 4, 24 (Ewald, Lehrb. §. 322, c). — Da mit הלך keineswegs nothwendig das Gehen wohin bezeichnet sein muß, vielmehr sehr wohl auch das Ausgehen oder Kommen woher dadurch ausgedrückt sein kann, wie V. 6 zeigt, so ist mit dem מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים nicht das Meer gemeint als der allgemeine Sammelort alles Flußwassers (Elster Vaih. ꝛc.), sondern vielmehr der jeweilige Quellort und Ursprung der einzelnen Flüsse. Die Rückkehr des Wassers aus dem Meere dahin denkt sich aber der Verfasser sicherlich auf dem dem wirklichen natürlichen Sachverhalt entsprechenden Wege der Dunst- und Wolkenbildung und der feuchten Niederschläge vermittelt, nicht etwa durch geheime unterirdische Kanäle und Gänge, wie Luth., Rosenm. u. A. wollen; vgl. 1 Mos. 2, 6; Hiob 36, 27. 28, sowie Umbreit, Hitz. und Hengstenb. z. d. St. —

5. Erste Abtheilung, zweite Strophe. V. 8—11. Wie die natürlichen Objekte des menschlichen Erkennens weder das Gesicht noch das Gehör wahrhaft befriedigen und sättigen (V. 8), so herrscht auch in der Geschichte der Menschheit eine rastlose Flucht der in endlosem Kreislauf sich jagenden und drängenden Ereignisse, welche Beides gleichermaßen, das Interesse an wirklich neuen Erkenntnissen (V. 10), und das Streben nach gedächtnißmäßiger Fixirung des Vergangenen (V. 11), nothwendig zu Schanden macht. — **Es sind ermüdlich alle die Dinge, kein Mensch mag sie ausreden.** כָּל־הַדְּבָרִים

יְגֵעִים fassen die Ausleger entweder: „alle die Worte sind mühevoll, ermatten“ (Septuag., Ewald, Elster, Hitzig, Hengstenb., Hahn ꝛc.) oder: „alle die Dinge ermüden, sind voll Last und Mühe“ (Hieronym., Luth., Rosenm., Vaih. ꝛc.). Für jene Fassung scheint die in unserem Buche, wie überhaupt im A. T., vorherrschende Bedeutung von דבר = *λόγος*, sermo, sowie die sofort folgende Bemerkung: „Kein Mensch mag sie ausreden“ (יוּכַל לְדַבֵּר) zu sprechen. Aber die sachliche Fassung von דבר findet sich auch V. 10; Kap. 6, 11; 7, 8; und es erscheint in jedem Betracht passender, daß den Dingen der Welt, den Objekten der menschlichen Erkenntniß, die Eigenschaft des Ermüdens, des Schlaff- und Muthlosmachens beigelegt wird, als daß die auf die Benennung und Beurtheilung dieser Dinge bezüglichen Worte als „matt“ oder „ermattend“ bezeichnet würden. Auch würde jene erstere Fassung des הַדְּבָרִים eine Tautologie mit לְדַבֵּר ergeben, die man unserem im Ganzen sich fein und gewählt ausdrückenden Schriftsteller kaum zutrauen darf. Dabei bleibt übrigens der Sinn des Versgliedes jedenfalls der auch von den meisten Vertretern jener ersteren Auffassung angenommene: sämmtliche Gegenstände des menschlichen Erkennens und Erfahrens aufzuzählen, ermüdet auf's höchste, ja ist schlechterdings unthunlich; keine Rede vermag den Eindruck vollständig wiederzugeben, den der Gedanke der physischen Unendlichkeit und des sich stets gleichbleibenden Wirkens und Lebens der Naturkräfte auf unseren Geist hervorbringt (vgl. Elst. z. d. St.). Für den aktivischen Sinn des יָגֵעַ, was sonst, z. B. 5 Mos. 25, 18; 2 Sam. 17, 2 den Passivbegriff „matt, ermüdet“ ausdrückt, hier aber offenbar s. v. a. „ermattend, müdemachend“ ist, vgl. die ähnlichen Bedeutungen von אָנוּשׁ, נַחְלָה, נִמְרָץ in Jes. 17, 11; Jer. 30, 12; Mich. 2, 10, auch das lat. tristis im Sinn von „traurig machend, niederschlagend“, und unser deutsches „betrübt“ in Redensarten, wie: „es ist betrübt, zu sehen“, ꝛc. — **Das Auge wird nicht satt des Sehens, das Ohr nicht voll vom Hören.** Nicht eine merkwürdige Eigenschaft des Auges und Ohrs soll hiemit berichtet werden; vielmehr gilt es nur näher zu veranschaulichen, was es mit jenem „alle die Dinge sind ermüdlich“ für eine Bewandtniß hat. „Wenn das Auge satt würde, so daß es einmal nicht mehr sähe, dann müßte auch das erzählende Wort nachkommen und seinerseits ebenfalls mit den Dingen fertig werden können. Allein die Fülle der Erscheinungen, welche auf Auge und Ohr und die übrigen Sinne eindringt, ist unendlich; es sind immer wieder Objekte da, die das Auge sehen muß, sieht, und dem, der gerne seine Rechnung schließen möchte, zuführt“ (Hitz.). Als Sachparallele vgl. Spr. 27, 20. Wegen מִשְּׁמֹעַ, eig. „vom Hören weg“, d. h. so daß es nicht mehr höre, vgl. 1 Mos. 27, 1; 2 Mos. 14, 5; 1 Sam. 8, 7; Jes. 24, 10 ꝛc. — V. 9. **Was war, das ist's, was sein wird;** oder auch: „was geschehen ist, das wird wieder geschehen, das wird sich von neuem ereignen.“ מַה־שֶּׁהָיָה kann nicht als Frage gefaßt werden (Septuag. *τί τὸ γεγονός*; Vulg. Quid est quod fuit? ꝛc.); denn מַה־שֶּׁ ist in unserem Buche immer = „das, was“, oder „was nur immer“; s. 3, 15; 6, 10; 8, 7; 10, 14, und vgl. für denselben chaldaisirenden Sprachgebrauch Dan. 2, 25; Esra 7, 18. — **Und was man gethan hat, ist's, was man wieder thut.** Wie a auf den objektigen Gang der Naturgesetze und -erscheinungen, so bezieht sich diese parallele Aussage auf das subjektive Streben und Thun der Menschen, dem ebensowohl wie jenem Gang der Naturdinge das Fortschreiten zum wahrhaft Neuen abgesprochen wird. — **Und gar nichts Neues gibt es unter der Sonne;** eigentl. „es ist nicht verhanden irgend etwas Neues“ (וְאֵין כָּל־חָדָשׁ). Vgl. für diese Setzung der Negation vor כֹּל, um das gänzliche Nichtvorhandensein von etwas zu bezeichnen, Richt. 13, 4; Ps. 143, 2; 2 Kön. 4, 2; auch ähnlich hebraisirende Wendungen im neutestamentl. Griechisch, z. B. Matth. 24, 22; Röm. 3, 20; Gal. 2, 16 ꝛc. — Zur Sentenz vgl. besonders Seneca: Epist. 24: Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia. — — Omnia transeunt, ut revertantur, nil novi video, nil novi facio;“ auch Tacitus, Annal. III, 55: Rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut quemadmodum temporum vices, ita morum versentur“; und Marc Aurel, Comment. ad se ipsum VI, 31: *Ὁ τὰ νῦν ὁρῶν, πάντα ἑώρακεν, ὅσα τε ἐξ ἀϊδίου ἐγένετο, καὶ ὅσα εἰς τὸ ἄπειρον ἔσται· πάντα γὰρ ὁμογενῆ καὶ ὁμοειδῆ*; ibid. VII, 1: *Οὐδὲν καινόν· πάντα καὶ συνήθη καὶ ὀλιγοχρόνια;* ibid. VII, 26: *Πᾶν τὸ γινόμενον οὕτως ἀεὶ ἐγένετο καὶ γενήσεται καὶ νῦν πανταχοῦ γίνεται.* — V. 10. **Gibt es ein Ding, wovon man sagt: siehe, das ist neu — längst war es in alten Zeiten, die vor uns waren.** Die erste Vershälfte ist ein hypothetischer Vordersatz, eingeführt durch יֵשׁ דָּבָר, worauf der Nachsatz ohne Copula sich anschließt, größeren Nachdrucks halber; vgl. die ähnlich gebildeten Bedingungssätze in V. 18 a und b. — כְּבָר, längst, schon vorlängst (Sept. *ἤδη*; Vulg. jam) ist eine der das aramaisirende Sprachgewand unsres Buches charakterisirenden Partikeln, verwandt mit כְּבִרָה „Größe, Länge“ und mit arab. kibar, hohes Alter (vgl. Einl. §. 4, Anm. 2). Das als nähere Bestimmung hinzutretende לְעֹלָמִים drückt aus, daß das „längst“ nach dem Maße ewig langer Zeiten zu verstehen sei, oder auch, daß es in unendlichen Zeiträumen verlaufe; vgl. zur Präposit. לְ im Sinn von „innerhalb, binnen“, 1 Mos. 7, 4; Esra 10, 8, und Elster zu der St. — Statt אֲשֶׁר הָיוּ heißt es am Schlusse אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵינוּ, weil הָיָה impersonell genommen ist, im Sinn von: „die es gegeben hat“ (vgl. 1 Mos. 47, 24; 2 Mos. 12, 49); eine Enallage numeri, die bei einem neutrischen Plural wie עֹלָמִים vorzugsweise leicht eintreten konnte. Ewald nimmt die Worte als Subjekt des Satzes, übersetzt also: „schon war vorlängst, was geschah vor unsren Augen“. Aber diese Stellung des Subj. erst am Ende des Satzes wäre hart und durch nichts motivirt; und für מִלְּפָנֵינוּ, was nach Jes. 41, 26 einfach „vor uns, früher als wir“ heißt, müßte לְפָנֵינוּ stehn, wenn die Uebers. „vor unsren Augen, in unsrer Gegenwart“ richtig sein sollte. — V. 11. **Kein Andenken gibt's an die Früheren.** Offenbar eine Erläuterung zum Gedanken des vorigen Verses, die man nicht (mit Hitz. und Elst.) durch die Vorstellung: „daß man schon Dagewesenes für neu halten kann, rührt vom steten Aussterben des Andenkens an die früheren her“ mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen braucht. Zum Stat. constr. זִכְרוֹן vor folgendem Nomen mit Präposit. vgl. ähnliche

Fälle, wie Ezech. 13, 2; 2 Sam. 1, 21. — רִאשֹׁנִים und אַחֲרֹנִים bedeuten überall die Früheren, die Späteren (3 Mos. 26, 45; 5 Mos. 19, 14; Ps. 79, 8; Jes. 61, 4; auch unten Kap. 4, 16 uns. Buchs), also die Vorfahren und die Nachkommen. Die neutrischen Begriffe: „das Frühere" rc. hätten durch das Femin. רִאשֹׁנוֹת (Jes. 42, 9; 46, 9; 48, 3) ausgedrückt sein müssen. — **Bei denen, die später sein werden.** לָאַחֲרֹנָה, in Zukunft, später. Vgl. für das Substant. אַחֲרִית: 5 Mos. 13, 9; 2 Sam. 2, 26.

6. Zweite Abtheilung. Vorschlag und erste Strophe. V. 12—15. In subjektiver Hinsicht erweist das menschliche Erkennen sich als nichtig, sofern alle Bestrebungen und Unternehmungen der Menschen, auf die es sich etwa richtet, eitel und vergeblich sind und zu nichts führen. — **Ich, Prediger, war König über Israel zu Jerusalem.** Beachte das Präterit. הָיִיתִי ich war, ich bin gewesen — ein deutliches Anzeichen davon, daß ein Späterer als der historische Salomo dies redet. Denn selbst in seinem höchsten Alter hätte Salomo, der nach 1 Kön. 11, 40—43 bis zu seinem Tode regierender König blieb, von seinem Königthum nicht als von etwas lediglich der Vergangenheit Angehörigem reden können. Ueber die übrigen in diesem Vers enthaltenen Hinweisungen auf eine spätere Zeit als die salomonische, s. oben zu V. 1 (Nr. 1), und Einleit. §. 4. Uebrigens will der in die Rolle Salomo's sich versetzende Verf. auch für seine Person andeuten, daß seine Stellung im Leben ihm einen weiten Ueberblick und eine reiche Erfahrung und Menschenkenntniß gewährt habe; vgl. Sir. 38, 24 ff. — V. 13. **Und lenkte mein Herz darauf, zu suchen und zu forschen mit der Weisheit.** Eigentl. „und ich gab (Luther: „begab") mein Herz" rc., d. h. ich gab es ganz an jenes Suchen hin, bemühte mich eifrig darum; vgl. שִׂים לֵב Jes. 41, 22; שִׁית לֵב Ps. 48, 14; הֵכִין לֵב Hiob 11, 13 rc. — „Suchen" (דרשׁ) und „forschen" (תוּר) unterscheiden sich wie weniger gründliches, und wie gründlicher in die Tiefe eindringendes, dem Verborgenen nachspürendes Suchen. — בַּחָכְמָה ist nicht „weislich" (Luther; vgl. Vulg. sapienter), sondern „mit der Weisheit"; denn die Weisheit (im bekannten althebräischen Sinne, vgl. Einl. in die salom. Schriften überhaupt, Bd. XII, S. 3 d. Werks) war das Organ, womit er seine Forschungen anstellte. — **Ueber Alles, was unter dem Himmel geschieht.** Damit ist deutlich nur das Thun und Treiben der Menschen, nicht das Geschehen des rein natürlichen Bereichs gemeint, für welches letztere das Verb. נַעֲשָׂה sehr unpassend gewählt sein würde. Auch ist nicht das Geschehende an sich, sondern seine Beschaffenheit, sein Werth, Ziel und Erfolg als Objekt des Suchens und Forschens gemeint; daher „forschen über Alles, was geschieht" (עַל כָּל־וגו׳). — **Das ist eine leidige Mühe** rc. Nicht das menschliche Thun selbst wird hier als עִנְיַן רָע, als böse Mühe oder Plage bezeichnet (Hitz., Hahn), sondern das eifrige Forschen danach, das kritische Streben des weisen Lebensbeobachters, der überall nur Eitlem und Nichtigem begegnet und durch all sein theoretisches wie praktisches Experimentiren mit dem Leben es zu keinem dauernden Genuß und Erfolge bringt (so mit Recht die meisten Ausleger; s. bes. Elster z. d. St.). — **Die Gott den Menschenkindern gegeben hat, sich damit abzumühen.** Das in sich selbst nichtige und erfolglose Weisheitsstreben, wozu der Mensch sich mit Naturnothwendigkeit getrieben fühlt, ist ihm von Gott selbst verliehen; es gehört mit zu dem heilsam züchtigenden Fluche, den Gott seit dem Sündenfalle auf die menschliche Natur gelegt hat, „zu dem ganzen Apparate, durch welchen der Herr den gefallenen Menschen demüthigt und somit auch die Erlösung vorbereitet" (Hengstenb.). — V. 14. **Ich sah an alle die Thaten, die unter der Sonne geschehen; und siehe da: Alles eitel und windiges Streben.** Ein „windiges Streben", eigentl. ein „Streben des Windes" (Sept. *προαίρεσις πνεύματος*) ist ein resultatloses, ein Streben, das kein wahres Gut zu Wege bringt. Vgl. Hos. 12, 2, welche Stelle zugleich den richtigen Sinn des Ausdrucks, רְעוּת an die Hand gibt. Denn die dort parallel mit רֹדֵף קָדִים gebrauchte Formel רֹעֶה רוּחַ „Wind weiden" bezeichnet eigentl. ein „hinterdreigehen" hinter dem Winde, ein „hinter ihm her sein, ein eifriges Trachten nach ihm" (vergl. רעה in Stellen, wie Spr. 13, 20; 15, 14; Jes. 44, 20). רְעוּת ist also das Verhalten, die Gesinnung eines eifrig wonach Trachtenden, mithin Streben, anhaltende Willensrichtung (so auch Esra 5, 17; 7, 18), dasselbe wie רַעְיוֹן, was sich 1, 17; 4, 16 ebenfalls mit רוּחַ verbunden findet. Fehlerhaft ist sonach die Ableitung von רעע = רצץ, zerschmettern, zerbrechen (so Vulg. „afflictio spiritus", auch Chald., Raschi u. A.). — V. 15. **Gekrümmtes kann nicht gerade sein, und Mangelndes kann nicht gezählt werden.** Offenbar eine sprichwortartige Sentenz, die der Verf. vielleicht schon fertig ausgestaltet im reichen Schatze der Spruchweisheit seines Volkes vorfand, und hier zum Beleg für das in V. 14 Gesagte verwendete. Der Sinn ist nämlich, wie die Parall. Kap. 7, 13 zeigt, daß das menschliche Thun und Streben trotz aller Anstrengung das von Gott einmal Angeordnete und Festgestellte nicht abzuändern vermöge. „Der Mensch kann das (scheinbar) Ungerechte in Gottes Weltordnung nicht ändern, ihre Mängel nicht zum vollkommnen Zustand machen und als solchen sehen; eingeengt in die Schranken der Welt, wie sie nun einmal ist, vermag er gerade das Wichtigste nicht, was man vor Allem können sollte" (Hitzig). Fatalistisch ist dieser Gedanke nicht (wie Knob. meint), denn wie zahlreiche andere Stellen unsres Buchs zeigen (s. namentlich 3, 17; 7, 20 ff.; 11, 9; 12, 14), so kennt der Verfasser sehr wohl die menschliche Sünde als die Ursache für die hier geschilderte Ohnmacht gegenüber der unabänderlichen göttlichen Weltordnung, betrachtet also diese Ohnmacht als eine menschlicherseits selbstverschuldete. — „Mangelndes kann nicht gezählt werden", d. h. nicht ergänzt, nicht zu seiner vollen Zahl gebracht werden; vgl. das lat. ad numeros suos redigi = perfici, und zur Sentenz unsere deutschen Sprichwörter, wie: „Wo nichts ist, da gibt's nichts zu zählen", oder: „da hat der Kaiser das Recht verloren" rc.

7. Zweite Abtheilung, zweite Strophe: V. 16—18. Gleich der kritisch beobachtenden ist auch die praktisch erfahrende und nach positiven Kenntnissen trachtende Weisheit eine durchaus nichtige, zu keinem bleibenden Erfolge gelangende, weil ihre Zunahme unfehlbar mit Schmerz und Unmuth verbunden ist. — **Ich redete mit** (עִם) **meinem Herzen also,** d. h. ich ging innerlich mit mir zu Rathe; vgl.

das lat. cogitare cum animo suo, und im Hebr. die ähnlichen Redensarten דִּבֵּר בְּלִבּוֹ Ps. 15, 2; ד׳ עַל לִבּוֹ 1 Mos. 24, 45; ד׳ אֶל־לִבּוֹ 1 Sam. 1, 13 ꝛc. — **Siehe, ich habe groß gemacht und gemehret Weisheit.** Das הִגְדַּלְתִּי (vgl. Jes. 28, 29) weist darauf hin, daß er große Weisheit von vornherein besaß, das וְהוֹסַפְתִּי, daß er sie während seines Lebens beständig noch gemehrt und gesteigert habe. Vgl. 1 Kön. 5, 9—11. — **Ueber Alle, die vor mir waren über Jerusalem.** Das erste עַל steht comparativ, wie 1 Mos. 48, 22; Ps. 16, 2. Aus dem zweiten עַל, vor יְרוּשָׁלָיִם, ergibt sich, daß mit den hier erwähnten Vorgängern Koheleths wirkliche Könige gemeint sind (vgl. auch 2, 7). Dabei wird nun schwerlich an alte Kananiterfürsten zu denken sein (z. B. Adonizedek Jos. 10, 1; oder gar Melchizedek 1 Mos. 15, 18), sondern wohl nur an gekrönte Häupter aus Israel, die allein zur Bethätigung von חָכְמָה befähigt waren. Es enthält also auch diese Stelle wieder eine Hinweisung auf die Verschiedenheit des Verfassers unserer Schrift von Salomo, jedoch keine derartige, um welcher willen man ihm (mit Hitzig) Geschichtsunkunde vorzuwerfen hätte. Vielmehr begeht er den vorliegenden Verstoß gegen den historischen Sachverhalt ganz mit derselben Arglosigkeit und Unabsichtlichkeit, die ihn sein Werk überhaupt nur lose und von ferne her den persönlichen und Zeitverhältnissen Salomo's anpassen, auf strenge Durchführung der betr. geschichtlichen Fiktion aber überall verzichten ließ. Vgl. Einl. §. 4. — **Und mein Herz sah viel Weisheit und Wissen.** Ueber דַּעַת als Synonym von חָכְמָה vgl. zu Spr. 1, 2. „Weisheit und Erkenntniß sehen, schauen" ist natürlich soviel als sie erfahrend inne werden, zu ihrem Besitz und Genuß gelangen. Dem Herzen wird dieses Schauen der Weisheit beigelegt, weil es auch der Sitz oder das Werkzeug des Strebens nach Weisheit ist, s. V. 13 u. 17. — V. 17. **Doch da ich mein Herz lenkte, zu erkennen Weisheit und Wissen, Unsinn und Thorheit,** d. h. als ich mich daran begab, neben dem positiven und normalen Inhalt des menschlichen Wissens auch seinen Gegensatz, das Irrthümliche und Verkehrte, in seinen verschiedenen Formen kennen zu lernen — nach dem Grundsatze: contrariis contraria intelliguntur. הֹלֵלוֹת (= הוֹלֵלוֹת, Kap. 10, 13; vgl. die ähnliche Bildung חָכְמוֹת Spr. 1, 20; 9, 1 ꝛc. und Ewald, Lehrb. §. 165, c) und שִׂכְלוּת, Unsinn und Thorheit, finden sich auch Kap. 2, 12 so zusammengestellt, nur daß dort das letztere Wort etymologisch richtiger סִכְלוּת geschrieben ist (vergl. auch 2, 3. 13 ꝛc.). — **Da erkannte ich, daß auch das sei ein windiges Bestreben.** Ueber רַעְיוֹן רוּחַ s. zu V. 14; und vgl. noch רַעְיוֹן לִבּוֹ das Streben seines Herzens, Kap. 2, 22, sowie dasselbe Wort im Chaldäischen des B. Daniel (4, 16; 5, 6. 10; 7, 28), wo es „Gedanke" bedeutet. — זֶה הוּא, ein eigentlicher Pleonasmus, desgl. sich in unserem Buche überhaupt viele finden. — V. 18. **Denn mehret Weisheit sich, so mehret sich auch Unmuth, und wer Wissen häuft, der häuft Schmerz.** Vgl. unser Sprichwort: „Viel Wissen macht Kopfweh"; auch Cicero, Tusc. III, 4: „videtur mihi cadere in sapientem aegritudo", und was Elster z. d. St. bemerkt: „Eine solche Erweiterung der praktischen Kenntniß des menschlichen Lebens zerstört die natürliche Behaglichkeit und Unbefangenheit des individuellen Lebens, indem sie durch Vergleichung mit Anderen, durch Erweckung des Bewußtseins, vielfach im eigenen Dasein durch von außen wirkende Mächte bedingt zu sein, das Gefühl der Unbedeutendheit und Nichtigkeit jedes Einzellebens als eines solchen hervorruft; indem sie ferner den Menschen zu manchem Streben, zu manchem Verlangen anregt, welches unerfüllt bleibt und deshalb schmerzliche Empfindungen hinterläßt. Noch näher liegt es, an die mannigfachen Enttäuschungen zu denken, welche eine tiefere Einsicht auf dem sittlichen Gebiete im engeren Sinne herbeiführt, indem sie nicht nur lehrt, wie das Vertrauen auf den sittlichen Halt und Werth Einzelner oft ein ungerechtfertigtes ist, sondern auch zeigt, wie bei großen und heiligen Institutionen der Menschheit, die ursprünglich einen rein ethischen Zweck hatten, dieser ethische Charakter häufig ganz verloren gegangen ist und dieselben in Wirklichkeit nur noch bestehen durch eine Verkettung von Interessen, die ihrem eigentlichen Wesen ganz fremd sind." — וְיוֹסִיף ist jedenfalls Vordersatz: „und häuft einer Wissen, macht einer des Wissens viel". Ewald, Elster ꝛc. fassen יוֹסִיף (hier sowohl, wie Jes. 29, 14; 38, 5) als Partic. activ. von dem aus Hiphil in's Kal zurücktretenden Stamme, mit ִי— statt ֵ— (Ew. Lehrb. §. 127 b; 169 a), während die Meisten einfacher ein impersonelles Fut. Hiphil darin erblicken und wegen der scriptio plena das הוֹסַפְתִּי V. 16 vergleichen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Eingeschränkt auf die Lebensbedingungen und Erkenntnißobjekte des irdischen Diesseits vermag das menschliche Streben weder in praktischer noch theoretischer Beziehung es zu irgendwelchen bleibenden Glücksgütern oder Erfolgen zu bringen. Denn Alles, was „unter der Sonne", d. h. in dieser beschränkten, dem Fluche der Zeitlichkeit unterworfenen sublunaren Welt gedacht, erstrebt oder gethan wird, ist gleich der großen Himmelsleuchte unseres Planeten oder gleich den geheimnißvollen Gängen des Windes und der Gewässer, in einen unabänderlichen Kreislauf gebannt, über welchen hinaus es keinen Fortschritt gibt. An dieser starren Schranke des Irdisch-Zeitlichen zerschellen alle Versuche zur Gewinnung eines höheren, dauerhaften Glücksbesitzes, die der Mensch mit den Mitteln seiner eigenen natürlichen Kraft anstellt. Es sei froher Lebensgenuß und thätige Einwirkung auf's Leben, es sei Fülle der Erkenntniß und Reichthum an Schätzen geistiger Wahrheit und Einsicht: so lange der Mensch lediglich auf eigenen Füßen stehend, als bloßer Erdensohn, dem keine anderen als irdisch-natürliche Kräfte zu Gebote stehen, sich in den Besitz solcher Güter zu setzen sucht, wird er stets die Erfahrung von der gänzlichen Nichtigkeit seiner Bestrebungen machen müssen. Nur in der Hingabe an das ewige Göttliche, das bei allem Wechsel der Zeiten fest und stetig bleibt (Ps. 102, 25 ff), erwächst ihm die Kraft zur Ueberwindung der Unvollkommenheiten und Widerwärtigkeiten des zeitlichen Daseins, oder wenigstens der rechte Trost beim Unterliegen unter dem Drucke desselben. Nur der Glaube ist der Rettungs-

anker, der das von den Stürmen der Zeit hin- und hergeworfene Lebensschifflein vor dem Versinken in die unheimlichen Tiefen der Verzweiflung und des trostlosen Verzagens wie am zeitlichen, so auch am ewigen Heile zu bewahren im Stande ist.

Von diesen Grundgedanken des vorliegenden Abschnittes gelangen nur die auf die Nichtigkeit des Erdenlebens und seiner Weisheit bezüglichen zu ausdrücklicher Aussage. Von der religiösen Lösung des Conflicts, die nach zahlreichen im Spätern hervortretenden Andeutungen den tieferen Hintergrund für die schmerzlichen Klagen des Predigers bildet, blickt einstweilen noch so gut wie nichts durch sein Gemälde von der Eitelkeit alles Irdischen durch. Es ist wesentlich nur der traurige Contrast selbst zwischen dem menschlichen Weisheitsstreben und seinem durchweg ungenügenden Erfolge im Diesseits, auf dessen Schilderung der Verfasser sein Augenmerk richtet, jener Conflict zwischen Lebensdrang und Lebensgenuß, zwischen Wissensdurst und Wissensbankerott, dessen tiefe Bedeutung Fr. Fabri in seiner Schrift „Zeit und Ewigkeit" ebenso treffend als schön dargelegt hat, wenn er S. 10 f. in unmittelbarer Anknüpfung an den klagenden Eingang unseres Buches sagt: „Wer kennt nicht aus tausendfältiger eigener Erfahrung dieses wundersame Gefühl eines tiefen Weltschmerzes, der oft mitten in der lautesten Fröhlichkeit, wie ein gewappneter Mann das Gemüth des Menschen mit geheimem Schauer überfällt? Wer kennt nicht den Druck und die Qual der Zeit, wenn wir sie ruhelos in stetigem Flusse an uns vorüberrauschen, nein, wenn wir selbst völlig widerstandslos von ihrem Strome uns, den Gränzen des Lebens täglich näher rückend, mit hinweggezogen sehen! Ist's da nicht mit uns, wie mit den Insassen eines gebrechlichen Kahnes, der in die Strömung eines mächtigen Flusses gerathen, pfeilschnell sich hingerissen fühlt, der, wenn er nicht zuvor schon mitten im Laufe an einer der Klippen zerschellt, in unabwendbarem Geschicke dem Sturze zueilt, der ihn in die Tiefe begräbt, aus der Keiner wieder aufzutauchen und den Lauf von neuem zu beginnen vermag? Das ist das periculum vitae, die Gefahr des Lebens, von welcher schon die Weisen des Alterthums geredet und sie als das unentrinnbare Verhängniß alles in diese irdische Welt Geborenen erkannt haben. So gibt sich also die Zeit mit ihrem ruhelos stetigen Werden und Vergehen dem unmittelbaren Gefühle eines jeden Menschen als ein drückendes Verhängniß, als eine Qual, wie Salomo sagt (V. 13. 18), als ein tragischer Conflict zwischen Soll und Haben kund."

Bei homiletischer Behandlung des Abschnitts darf der evangelische Prediger natürlich nicht dabei stehen bleiben, diesen traurigen Conflict ohne seine Lösung darzustellen; er muß vielmehr mit der Klage über die Eitelkeit des Irdischen den Trost der nimmer wankenden Gnade des Ewigen verbinden, also das düstere Gemälde unseres Dichters im Lichte der göttlichen Offenbarung anschauen, wozu der gesammte Gang und Inhalt des Buches ohnehin auffordert. Dieser Absicht dürfte zumeist die Zusammenfassung des ganzen Kapitels als Textes für Eine zusammenhängende Betrachtung dienen, deren Thema demnach etwa lauten würde: „Was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig" (2 Kor. 4, 17); oder auch: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weißagen ist Stückwerk; wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören" (1 Kor. 13, 9. 10); oder: „Von der Flucht der irdischen Dinge, ihrem Grunde und ihrer Heilung" (mit Bezugnahme auf Ps. 90, sowie auf geistliche Lieder wie: „Ach wie nichtig, ach wie flüchtig" ꝛc.; oder: „Seele, was ermüd'st du dich in den Dingen dieser Erden"; oder: „Die Herrlichkeit der Erden muß Rauch und Asche werden" ꝛc.). — Für den Fall einer Theilung des Textes sind keinenfalls mehr als zwei Theile zu machen. Aus V. 2—11 ist dann das „nichts Neues unter der Sonne", aus V. 12—18 das „mehrt Weisheit sich, so mehrt sich auch Unmuth" ꝛc. als Hauptgedanke hervorzuheben und als Hauptsatz der Betrachtung zu formuliren.

Behufs praktischer Behandlung der einzelnen Stellen vgl. man noch folgende homiletische Andeutungen und Winke aus älteren und neueren Auslegungsschriften:

V. 2. Luther: Ponit hoc exordio tanquam thema totius libri, — dicens se de summa et maxima vanitate loqui, quomodo homines vanissimi sint in omnibus suis studiis, quod non sint contenti praesentibus, quibus non utuntur, neque futuris frui possunt, vertunt omnia etiam optima in miseriam et vanitatem, sua culpa, non rerum. — M. Geier: Je mehr die Eitelkeit der Welt erkannt wird, desto mehr wird der Ekel daran bei einem Christen zunehmen und hingegen ein Verlangen entstehen nach dem Himmlischen und Ewigen. — Hengstenberg: Die richtige Lösung des Problems ist die: Zwischen dem „Und siehe, Alles war sehr gut" und dem „Alles ist eitel" liegt die Thatsache des Sündenfalls. Mit diesem ist eine ganz neue Ordnung der Dinge eingetreten. Für den entarteten Menschen paßte nicht mehr die an sich gute Schöpfung. Das „Alles ist eitel" ist keine Anklage Gottes, vielmehr, wenn wir die Beschaffenheit des Menschen in's Auge fassen, ein Lob Gottes. Gerade in der Verhängung der Strafe und in der Einrichtung der Oekonomie des Kreuzes zeigt sich Gott besonders groß und herrlich.

V. 3. Luther: Subjectae quidem sunt creaturae vanitati, ut Paulus Rom. 8 testatur, sed tamen res ipsae bonae, alioqui dixisset, solem vanum esse; sed solem excipit, quia dicit: sub sole. Agit igitur non de operibus Dei, quae bona, vera et supra solem sunt, sed de operibus, quae sunt sub sole, quae nos facimus in hac vita corporali terrena. — Starke: Da mit dem Tode der Nutzen aller äußerlichen Beschäftigungen wegfällt, so ist's Thorheit, wenn die Menschen auf's Aeußerliche so erpicht sind, daß sie der Sorge für ihre Seele darüber vergessen.

V. 4—7. Cramer: Daß die Welt nicht von Ewigkeit gewesen, sieht man an allen ihren Theilen; weil sie nicht unbeweglich und beständig sind, so kann auch das Ganze nicht ungeändert bleiben. Aber die beständige Ordnung in den Kreaturen und ihren Geschäften zeugt dafür, daß ein Gott sei, der Alles im Stande hält. — Starke: Im Naturreich richtet sich Alles nach den Regeln der Bewegung; wievielmehr sollte der Mensch nach den von Gott ihm vorgeschriebenen Lebensregeln sich richten (Gal. 6, 16; Ps. 119, 9. 105). — Wohlfarth: Offenbar beruht das Bestehen der Welt auf der von Gott der Natur

gegebenen unerschütterlichen Ordnung, und gerade weil sie diesen göttlichen Gesetzen ohne Abweichung folgt, ist die Natur wie einst vor Jahrtausenden, so noch heute die unerschöpfliche Segens- und Freudenspenderin der Menschen. Lasset uns hier die Weisheit, Güte und Macht des Ewigen erkennen und Den anbeten, der einst sprach: Es werde! und es ward! der die Sonne des Tages und die Nacht in's Dasein rief, der den Wassern ihre Bahn vorzeichnete und den Winden gebot! Lasset uns einsehen, daß wir nur dann glücklich sein und Andere beglücken können, wenn wir, wie die Natur unbewußt dem Naturgesetze, den Geboten der Jugend, den Gesetzen der Natur für die Geisterwelt, mit klarem Bewußtsein gehorchen, u. s. f.

V. 8. Zeyß: Der unsterbliche Geist des Menschen kann in keinem zeitlichen Dinge wahrhafte Ruhe finden, sondern allein in Gott, dem höchsten und ewigen Gute; Matth. 11, 29. — Hansen: Die äußerlichen Dinge geben keine Sättigung. David gibt Ps. 17, 15 nicht undeutlich zu verstehen, daß er dieselbe Wahrheit erkannt; denn er sagt, daß er in Gerechtigkeit Gottes Angesicht schauen werde, und fügt hinzu: „ich will satt werden deines Bildes, wenn ich erwache;" er hofft also, das im Anschauen Gottes zu erlangen, was er in der Gestalt dieser Welt nicht haben könne. Und aus eben dieser Ursache nennt auch Salomo die zu diesem sinnlichen Leben gehörigen Dinge eitel. — Berleb. Bibel: Die Eingänge der Seele tragen so viele tausend Vorwürfe oder Sachen in's Herz, womit sich der Mensch als mit einem unendlichen Sandberge abmattet und zerstreut. Aus diesen bildet das Gemüth ihm unzählige Bilder, die er beschauet und inwendig handtieret. Daher kommen die mannigfaltigen Gedanken und der zerstreute Sinn des armen Menschen. Das macht, er ist durch den Abfall vom ewigen Gott, seinem Schöpfer, mit seinem Herzen in die Vielheit ausgegangen und faßt nun, anstatt Gottes, an dem er ewig genug gehabt hätte, soviel tausend Kreaturen in seine Begierden und kann dennoch nicht satt werden. Denn das unsterbliche Wesen der Seele kann in der nichtigen Kreatur keineswegs beruhen; es suchet immer weiter und will immer mehr haben: es ist wie ein Feuer, das ohn' Aufhören fortbrennet und Alles gern ergreifen möchte," 2c.

V. 9—11. Luther: Si hoc (nihil sub sole novum esse) de rebus ipsis et operibus Dei intelligas, non est verum, Deus enim semper facit nova, nos vero nihil novi facimus, quia idem est vetus Adam in omnibus; majores itidem abusi sunt rebus, ut nos abutimur. Eundem affectum, quem habuit Alexander, habuit et Julius, eundem Caesares et reges omnes, eundem habemus et nos. Sicut illi non poterant repleri, sic nec nos; illi fuerunt impii, sic et nos," etc. — Cramer: Kein Mensch hat so groß Kreuz, er findet seines Gleichen; denn wir sind nicht besser als unsere Väter, 1 Kön. 19, 5. — Hengstenberg: „Es geschieht nichts Neues unter der Sonne", das diene zur Ernüchterung für die Phantasien, welche Trauben von den Dornen der Welt lesen, nicht aber zur Entmuthigung der Freunde des Reiches Gottes, das seinen wahrhaftigen Sitz nicht unter der Sonne hat, sondern über der Sonne, und dessen himmlischer Schutzherr stets dadurch, daß er Neues schafft (vergl. Jer. 31, 22), Stoff gibt zu neuem Liede, Ps. 40, 4.

V. 13—15. Luther (zu V. 14): Sollicitudinem et curam consulendi rebus sive publicis sive privatis, nostris consiliis et nostra sapientia, damnat hic liber.... Eludit Deus cogitationes et consilia, quae non nituntur verbo; et recte. Quare enim ipsi volumus praescribere et addere sapientiae ejus? Discamus ergo nos submittere consiliis Dei, et abstinere ab iis curis et cogitationibus, quas Deus non mandavit. — (Zu V. 15): Non potest in rebus humanis tam bene agi, ut omnia recte fiant, et non plurima mala restent. Rectissimum ergo est ambulare in fide, quae permittat Deum regnare et oret, ut adveniat regnum Dei, interim toleret et patiatur omnia mala, tradat autem hoc judicanti juste! — Freiberger Bibel: Gott allein kann, sowohl im Geistlichen wie im Leiblichen, das Krumme gerade und schlecht machen. — Hamann (zu V. 13 f. — Bibl. Betrachtungen eines Christen, Bd. I, S. 103 der ges. Schriften): Alle menschliche Weisheit arbeitet und hat Sorge und Verdruß zum Lohne; je weiter die Vernunft sieht, desto größer ist das Labyrinth, indem sie sich verliert. Es geht der Vernunft wie den Augen mit einem Vergrößerungsglase, wo die zarteste Haut ekel, das schmackhafteste Gericht zu einem Haufen Würmer und das feinste Werk der Kunst zu einer Pfuscherarbeit wird. Wir sehen die Unmöglichkeit, allen Ungleichheiten in der menschlichen Gesellschaft abzuhelfen, und wir sehen eine überwiegende Anzahl von Mängeln und Gebrechen in derselben; ja die Blödigkeit unserer Sinne und Verstandeskräfte läßt uns Fehler in Schönheiten finden, indem wir Alles nur stückweise betrachten.

V. 16—18. Hansen (zu V. 17): Viele tausend Handlungen werden für klug und weise gehalten, die in der That albern und thöricht sind. Es gehört viel dazu, seinen Wahn über dies Alles zu verbessern und die Welt und das menschliche Leben in der Welt mit rechten Augen anzusehen. — (Zu V. 18): Die Weisheit als solche ist keine Ursache von Gemüthsunruhe; sie ist vielmehr eine Ursache der Zufriedenheit. Es geschieht aber zufälligerweise, daß bei der Weisheit die Gemüthsruhe gekränkt wird. Je gründlicher unsere Einsicht ist, desto deutlicher stellen wir uns die Unvollkommenheiten vor, die man unter den Menschenkindern antrifft, und das bringt gemeiniglich Gemüthsunruhe. — Starke: Weil das Wissen leicht aufbläset (1 Kor. 8, 1), so haben Weise und Gelehrte desto mehr Ursache, Gott zu bitten, daß er sie in der wahren Demuth erhalte. — Jeder rechtschaffene Lehrer, ja jeder wahre Christ muß sich auf mancherlei Leiden gefaßt machen, die ihm bei der Bemühung, wahre Weisheit zu erlangen, begegnen müssen.

B.

Die praktische, auf Sinnengenuß und großartige irdische Unternehmungen abzielende Weisheit der Menschen ist eitel.

Kap. 2, 1—26.

1. Die Eitelkeit der praktischen Weisheit an sich, nachgewiesen am Beispiele Salomo's. (V. 1—19.)

1. Ich sprach in meinem Herzen:
Wohlan denn, ich will dich versuchen mit Freude,
und sollst schauen Lust!
Doch siehe, auch das ist Eitelkeit.
2. Zum Lachen sprach ich: Unsinn,
und zur Freude: was thut diese?
3. Ich probirte in meinem Herzen, zu laben mit Wein mein Fleisch,
während mein Herz mich mit Weisheit lenkte;
und festzuhalten an Thorheit, bis daß ich sähe,
was gut sei den Menschenkindern zu thun unter dem Himmel
die Zahl ihrer Lebenstage hindurch.
4. Ich machte groß meine Werke,
baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge.
5. Ich machte mir Gärten und Parke,
und pflanzte darin Bäume jeglicher Frucht.
6. Ich machte mir Wasserteiche,
zu tränken aus ihnen den Wald, sprossend von Bäumen.
7. Ich kaufte Knechte und Mägde,
auch Hausgeborene hatte ich;
auch Heerden von Groß- und Kleinvieh hatte ich sehr viel,
mehr als Alle, die vor mir waren in Jerusalem.
8. Ich sammelte mir auch Silber und Gold
und Reichthum von Königen und Landschaften;
ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen,
und Wollüste der Menschenkinder die Hülle und Fülle.
9. Und ich ward groß und immer größer,
mehr als Alle, die vor mir in Jerusalem waren;
und meine Weisheit verblieb mir [dabei].
10. Und was nur meine Augen verlangten, ich versagte es ihnen nicht;
nicht hielt ich zurück mein Herz von irgend einer Freude:
denn mein Herz freute sich in all meiner Mühe,
und dies war mein Theil von all meiner Mühe.
11. Und ich blickte an alle meine Werke, die meine Hände gemacht,
und die Mühe, damit ich mich abgemühet im Schaffen:
und siehe, das Alles war eitel und windiges Streben,
und keinen Gewinn gibt's unter der Sonne! —
12. Da wandte ich mich, zu sehen Weisheit und Unsinn und Thorheit;
denn was wird der Mensch [thun], der kommen wird nach dem Könige?
Das, was sie schon längst gethan haben!
13. Und ich sah, daß die Weisheit einen Vorzug habe vor der Thorheit,
gleich dem Vorzuge des Lichts vor der Finsterniß.
14. Des Weisen Augen sind an seinem Kopfe,
aber der Thor wandelt in Finsterniß; —
doch erkannte ich auch, daß sie Alle Ein Schicksal trifft.
15. Da sprach ich in meinem Herzen:
Gleich dem Schicksal des Thoren wird es auch mich treffen;

und warum nun bin ich so sehr weise gewesen?
Und ich sprach in meinem Herzen, daß auch dies Eitelkeit ist.
16. Denn kein Gedächtniß hat der Weise mit dem Thoren in Ewigkeit.
weil längst in den kommenden Tagen Alles vergessen sein wird;
und ach, wie stirbt der Weise mit dem Thoren!
17. Und ich haßte das Leben,
denn böse erschien mir das Thun, das unter der Sonne gethan wird;
denn Alles ist eitel und windiges Streben.
18. Und ich haßte alle meine Mühe,
damit ich mich abgemüht unter der Sonne,
weil ich sie lassen soll dem Menschen, der nach mir sein wird.
19. Und wer weiß, ob er weise sein wird oder thöricht?
Und doch wird er herrschen über alle meine Mühe,
womit ich mich abmühte und weise war unter der Sonne!
Auch das ist Eitelkeit. —

2. Das auf Grund der erfahrungsmäßigen Eitelkeit der praktischen Weisheit zu erstrebende Lebensziel.

(V. 20—26.)

20. Da wandte ich mich, mein Herz verzweifeln zu lassen
über alle Mühe, womit ich mich abgemüht unter der Sonne.
21. Denn da ist ein Mensch, der sich abmüht mit Weisheit und mit Wissen und mit Tüchtigkeit, —
und einem Menschen, der sich nicht darum gemüht hat, muß er's geben als sein Theil!
Auch das ist Eitelkeit und ein großes Uebel.
22. Denn was fällt dem Menscheu zu durch alle seine Mübe
und durch das Bestreben seines Herzens,
womit er sich mühet unter der Sonne?
23. Denn alle seine Tage sind Schmerzen,
und Unmuth seine Plage;
auch in der Nacht ruht nicht sein Herz.
Auch das ist Eitelkeit. —
24. Es ist kein Glück für den Menschen,
als daß er esse und trinke
und lasse seine Seele Gutes genießen in seiner Mühe.
Doch sah ich hierbei auch, daß es von Gottes Hand kommt.
25. Denn wer kann essen,
und wer genießen außer von Ihm her?
26. Denn dem Menschen, der ihm wohlgefällt,
gibt er Weisheit und Wissen und Freude;
aber dem Sünder gibt er Plage zu sammeln und aufzuhäufen,
um es dem zu geben, der Gotte wohlgefällt.
Auch das ist eitel und windiges Streben.

Exegetische Erläuterungen.

1. Von den beiden Abtheilungen unseres Kapitels handelt die erste (V. 1—19) von der Nichtigkeit der praktischen Bestrebungen der Menschen, reiht sich also der in Kap. 1 enthaltenen Schilderung von der Eitelkeit des theoretischen Weisheitsstrebens ergänzend an, während die zweite Abtheilung (V. 20—26) allgemeineren Inhalts ist und aus der dargelegten Beschaffenheit des menschlichen Weisheitsstrebens überhaupt ein vorläufiges Resultat zieht. Jede der beiden Abtheilungen schließt zwei Absätze oder Strophen in sich, von welchen natürlich die der ersten längeren Abtheilung vorzugsweise umfangreich (die eine zu 9, die andere zu 8 Versen) und obendrein noch mit einem kürzeren Vorschlag einleitenden Inhalts (V. 1. 2) versehen sind. Das vollständige Schema des Inhalts unseres Kapitels ist also: I. Abtheilung. Die Eitelkeit der auf sinnlichen Genuß und großartige Unternehmungen abzielenden praktischen Weisheit, nachgewiesen am Beispiele Salomo's: a. (Vorschlag V. 1. 2) im Allgemeinen; b. (erste Strophe, V. 3—11) in Bezug auf jenes Streben

nach Genuß und großartiger Wirksamkeit an sich; c. (zweite Strophe, V. 12—19) in Bezug auf den unsicheren und trügerischen Erfolg des gedachten Strebens. — II. Abtheilung. Das auf Grund der erfahrungsmäßigen Eitelkeit der praktischen Weisheit zu erstrebende Lebensziel. a. (erste Strophe, V. 20—23): Negativer Nachweis desselben als nicht bestehend im Haschen nach irdisch selbstsüchtiger Weisheit und nach äußeren weltlichen Erfolgen; b. (zweite Strophe, V. 24—26): Positive Darlegung des Lebensziels des Weisen, als bestehend im frohen Genusse der von Gott den ihm wohlgefälligen Menschen dargebotenen Lebensgüter.

2. Erste Abtheilung. Vorschlag oder allgemeiner Eingang: V. 1. 2. — **Ich sprach in meinem Herzen.** אֲנִי bei אָמַרְתִּי steht wesentlich pleonastisch, wie auch 1, 16; 2, 11. 14. 18; 3, 17 ꝛc.; denn daß an diesen Stellen dem sprechenden Subjekt eine besondere Bedeutung beigelegt werden solle (Hengstenb.), ist in keiner Weise ersichtlich, und Pleonasmen der verschiedensten Art sind überhaupt charakteristisch für die etwas breite, umständliche Ausdrucksweise unseres Schriftstellers. — **Wohlan denn, ich will dich versuchen mit Freude,** d. h. ich will erproben, ob du dich etwa durch diesen neuen Gegenstand deiner Erfahrung, durch froben Sinnengenuß nämlich, glücklich und zufrieden fühlen werdest, ob du auf diesem Wege der Lust und Freude ein לֶב־טוֹב (Kap. 9, 7) werden kannst. Für die Anrede an das eigene Herz (oder die eigene Seele) vgl. z. B. Ps. 16, 2; 42, 6; 43, 5; Luk. 12, 18. 19; für die Construction: Jemand mit etwas versuchen (נִסָּה בְ): 1 Kön. 10, 1. — **Und sollst schauen Lust.** Das Schauen ist hier mit genießender Aneignung des geschauten Objekts verbunden gedacht, welchen Sinn die Präpos. בְּ vermöge ihrer Hindeutung auf die Vorstellung des Verweilens bei der angeschauten Sache in verstärktem Maße ausdrückt; vgl. רָאָה בְ in 1 Mos. 21, 16; Hiob 3, 9, und damit das einfache רָאָה in der Redensart רָאָה טוֹבָה Pred. 6, 6, oder in ר' חַיִּים Kap. 9, 9, in ר' שֵׁנָה Kap. 8, 16, u. s. f. — V. 2. **Zum Lachen sprach ich: Unsinn.** „Zum Lachen“ ist wohl nicht soviel als „in Bezug auf's Lachen“ (Knobel, Vaih. ꝛc.); sondern das Lachen, d. h. die den Sinnengenuß begleitende ausgelassene Fröhlichkeit, erscheint hier personifizirt, ebenso wie im folgenden Versgliede die Freude. מְהוֹלָל, Part. Poal, wie Ps. 102, 9, bezeichnet eigentlich den unsinnig Gemachten, den Bethörten, und dürfte wohl richtiger als Mask., denn (mit Vaih., Hitz. ꝛc.) als Neutr. gefaßt werden, so daß also Luthers Uebersetzung: „du bist toll“, abgesehen von der Anrede, im Wesentlichen gerechtfertigt erscheint. Vgl. Hengstenb., der treffend das *ἄφρον* Luk. 12, 20 vergleicht und überhaupt in unserer St. richtig den Keim des Gleichnisses vom reichen Manne Luk. 12, 16—21 findet. — **Und zur Freude, was thut diese?** d. h. was bringt sie zu Wege, was schafft sie für Frucht (vgl. עָשָׂה פְּרִי)? Luther, nach dem Vorgange der Sept., Vulg. ꝛc., faßt die Frage als Anrede an die Freude („was machst du?“); sie ist aber vielmehr, wie das זֹה (= **ista**, diese da) zeigt, als bitter verächtlicher Ausruf an irgendeinen Dritten gerichtet, und eine Antwort auf sie wird nicht erwartet. Zur Form זֹה für זֹאת vgl. 5, 15; 7, 23; 2 Kön. 6, 19 ꝛc. — Mit Unrecht haben einige Ausleger, besonders der rationalistischen Zeit, es widersprechend finden wollen, daß Koheleth hier den frohen Lebensgenuß verachte, während er doch schließlich (V. 24 f.) denselben wieder als höchstes Lebensziel preise. Was er hier tadelt und als unsinnig verwirft, ist offenbar nur jene leere Fröhlichkeit, die den wilden Rausch des Sinnengenusses begleitet, oder die Sinnenfreude als Selbstzweck und einziges Ziel des menschlichen Strebens, nicht ein dankbar froher Genuß der von Gott gespendeten Lebensgüter. Vgl. Luther z. d. St. (s. die homilet. Andeutungen).

3. Erste Abtheilung, erste Strophe. V. 3 bis 11. — **Ich probirte in meinem Herzen, zu laben mit Wein mein Fleisch.** Von der in V. 1 bezeichneten Sinnenfreude wird hier eine erste besondere Art genannt, durch welche der Prediger Befriedigung zu gewinnen versucht habe, worauf dann bis zu V. 6 incl. noch mehrere solche einzelne Weisen des Sinnengenusses aufgezählt werden. Das תַּרְתִּי hebt also die Erzählung da wieder an, wo das אֲנַסְּכָה V. 1 sie begonnen hatte, und ist auch wesentlich synonym mit jenem Verb. Vgl. 4 Mos. 13, 18; 15, 39 ꝛc., wo תּוּר stets im Sinn des „Versuchens oder Erprobens“, nicht etwa in dem des Gedenkens, Ueberlegens (Elster) steht. — מְשׁוֹךְ בְּשָׂר erklärt man wohl am richtigsten mit Gesen., Hitz., Hengstenb. ꝛc.: „Den Leib ziehen“, d. h. ihn im Gang erhalten, ihn dauerhaft und stark machen, so daß also die Formel: „das Herz mit Brod stützen“ (Ps. 104, 15) parallel, und die deutschen Ausdrücke „laben, pflegen“ entsprechend erscheinen. Andere anders, z. B. Knobel, Vaih.: „festzuhalten beim Weine meine Sinnlichkeit“; Ewald, Elster: „an den Wein zu heften meine Sinne“; Herzfeld: „anzulocken durch Wein meinen Leib“, ꝛc. — **Während mein Herz mich mit Weisheit lenkte.** Eigentlich: „und mein Herz lenkte mich (dabei) mit Weisheit“, ein parenthetischer Satz, der offenbar angibt, was der innere Mensch des Predigers that, während sein Fleisch sich in Lüsten und Genüssen versuchte. Der Sinn ist also: er habe sich nicht kopfüber in den rohen, fleischlichen Genuß hineingestürzt, sondern — getreu dem warnenden Rathe in Spr. 31, 4 f. — mit ruhiger Ueberlegung und in besonnener Weise geprüft, ob auf dem Wege der sinnlichen Freuden wahre Befriedigung zu erlangen sei. Die Erklärung von Ewald und Elster, welche נֹהֵג als verwandt mit dem aramäischen נהג „seufzen“ und dem entsprechenden arabischen Verb. im Sinne von „Ueberdruß an Etwas empfinden“ nimmt („während mein Herz der Weisheit überdrüssig war“), ist allzu gesucht und widerstreitet dem V. 9. 12 ff. Gesagten, was unserer Auffassung zur Bestätigung gereicht. Vgl. für נָהַג im Sinne von „führen, lenken“ noch Jes. 11, 6; 1 Chron. 13, 7; 2 Sam. 6, 3 ꝛc. — **Und festzuhalten an Thorheit,** oder auch: zu ergreifen Thorheit (אָחַז בְּ wie z. B. Hiob 23, 11 = *κρατεῖν τινος*). Mit „Thorheit“ (סִכְלוּת) kann hier natürlich nicht ein ausschließender Gegensatz zur Weisheit gemeint sein, also nicht Thorheit im absoluten Sinne, sondern wesentlich nur jene thörichte, sinnlose Freude, von welcher V. 2 die

Rede gewesen war, oder auch jene in V. 3 erwähnte „Labung des Fleisches mit Wein“, also überhaupt eine Gesinnung, die der Lust die Zügel schießen läßt und in den Tag hineinlebt, nach Maßgabe des Horatianischen Dulce est desipere in loco. „Kohe-leth erkennt von vornherein diese Gesinnung als Thorheit und benennt sie auch so in verächtlicher Weise. Aber dennoch will er sie erproben, ob sie nicht vielleicht noch relativ das Beste sei für den Menschen, besser als die kalte, unfruchtbare, mühsam zu gewinnende und, wenn gewonnene, Schmerzen erregende Weisheit, an der er laut Kap. 1 sich übersättigt hatte“ (Elster). — **Bis daß ich sähe, was gut sei den Menschenkindern zu thun** &c., eigentlich: „daß sie es thun“, vgl. 7, 18. — **Unter der Sonne die Zahl ihrer Lebenstage hindurch.** Es liegt eine Art wehmüthiger Resignation in diesen Worten. So kurz auch des Menschen Lebenszeit auf Erden ist: selbst für diese kleine Spanne Zeit ist es ihm nicht einmal immer klar, was wahrhaft gut und heilsam für ihn ist, und erst vielfältige, meist bittere und schmerzliche Lebenserfahrungen müssen ihm zur Erkenntniß hievon verhelfen. — V. 4. **Ich machte groß meine Werke, baute mir Häuser** &c. An die salomonischen Bauten im Allgemeinen (1 Kön. 7, 1 ff.; 9, 19; 10, 18 ff.) ist hier jedenfalls zu denken, schwerlich aber speziell an den Tempel, den Salomo nicht mit zu *seinen* Häusern hätte rechnen können. — **Pflanzte mir Weinberge.** Einen derselben erwähnt das Hohelied, Kap. 8, 11; daß aber Salomo ihrer noch mehr hatte, daß also unser Dichter seinen Reichthum nicht willkürlich und der geschichtlichen Wahrheit zuwider vergrößert (wie Knobel meint), ergibt sich zur Genüge aus den 1 Chron. 27, 27 erwähnten mehreren Weinbergen Davids. — V. 5. **Ich machte mir Gärten und Parke,** — in der Umgebung jener „Häuser“ oder Paläste nämlich (vgl. 1 Kön. 21, 2; Jer. 52, 7; auch zu Hohel. 1, 16 f., oben S. 35). Ueber die Etymologie von פַּרְדֵּס s. die Einl. zum Hohenliede, §. 3, Anm. 2. — **Und pflanzte darin Bäume jeglicher Frucht;** also nicht blos einerlei, sondern vielerlei Fruchtbäume. Der Nachdruck ruht nicht auf פְּרִי, als sollte die Absicht des Königs hervorgehoben werden, ergötzliche und leckeren Genuß gewährende Bäume zu ziehen (Knobel), sondern auf כָּל־, wodurch die reiche Mannigfaltigkeit der gepflanzten Obstbäume angedeutet wird. — V. 6. **Ich machte mir Wasserteiche,** — vielleicht jene Hohel. 7, 5 erwähnten zu Hesbon, vielleicht auch den Neh. 2, 14 genannten „Königsteich“ bei Jerusalem, den wenigstens eine spätere Tradition als ein Werk Salomo's bezeichnete (Josephus, B. Jud. V, 4, 2); jedenfalls endlich jene im Wadi Urtâs bei Bethlehem und Erham belegenen „*Teiche Salomo's*“, von welchen oben S. 29 in der Erklärung des Hohenliedes die Rede gewesen ist und die hier gewiß hauptsächlich mitgemeint sind. — **Zu tränken aus ihnen den Wald, sprossend von Bäumen.** צוֹמֵחַ intransitiv, wie Spr. 24, 31; Jes. 5, 6; 34, 13. Die Bestimmung der Teiche als künstlicher Bassins zur Bewässerung der ausgedehnten Parkanlagen des Königs zeugt für die Großartigkeit und Kostspieligkeit dieser Anlagen. — V. 7. **Ich kaufte Knechte und Mägde; auch Hausgeborene hatte ich;** oder auch: „bekam ich, wurden mir zu Theil“ (הָיָה לִי, wie 1, 10), nämlich aus Ehen der in meinem Hause befindlichen Knechte und Mägde. בֶּן־בַּיִת 1 Mos. 15, 2, oder יְלִידֵי בַיִת 1 Mos. 17, 27; Jer. 2, 14 sind im Hause geborene Sklaven (vernae, οἰκογενεῖς), um ihrer natürlichen Treue und Anhänglichkeit willen ein besonders werthvoller Besitz, hier aber wohl nur deshalb genannt, weil ihr Vorhandensein Zeichen und nothwendige Folge eines zahlreichen Gesindes, also eines großen und blühenden Hauswesens ist. — **Auch Heerden von Groß- und Kleinvieh hatte ich sehr viel.** Dem Reichthum an Knechten und Mägden schließt sich hier, wie 1 Mos. 12, 16; 30, 43, der reiche Heerdenbesitz unmittelbar an, und auf ihn folgt dann die Habe an todten Schätzen, Silber und Gold, wie 1 Mos. 13, 2. Als reichen Heerdenbesitzer nennen die alttestamentlichen Geschichtsbücher nicht blos David (1 Chr. 27, 29 f.), sondern auch dessen Sohn und Erben Salomo (1 Kön. 5, 3; 8, 63). — Ueber die Schlußworte: „mehr als Alle &c..... Jerusalem“, s. zu Kap. 1, 16. — V. 8. **Ich sammelte mir auch Silber und Gold.** כָּנַסְתִּי, eigentl.: „ich häufte auf“, in Schatzkammern nämlich, sowie in den Prunkgemächern meines Palastes. Das Resultat dieser unaufhörlichen Schätze sammelnden Thätigkeit Salomo's schildern 2 Chron. 1, 15; 9, 27; 1 Kön. 10, 27: Gold und Silber wurden zu seiner Zeit „wie Steine“ geachtet zu Jerusalem. — **Und Reichthum von Königen und Landschaften.** Ueber מְדִינָה Provinz, Landschaft, vgl. Einl. §. 4, Anm. 2. — סְגֻלָּה, eigentl. „Eigenthum“, ist hier und 1 Chr. 29, 3 soviel als Reichthum, Schätze. Mit den „Königen“ sind natürlich in erster Linie jene tributpflichtigen Herrscher von Nachbarländern gemeint, über welche 1 Kön. 5, 1; 10, 15 handeln; weiterhin aber auch befreundete Herrscher, die wie die Königin von Saba 1 Kön. 10, 2 ff. freiwillige Geschenke brachten oder auch (z. B. durch die Ophirschiffe, 1 Kön. 9, 28; 10, 11. 14. 22; 2 Chron. 8, 28) sandten. Die „Landschaften“ sind wohl jene zwölf Kreise, in welche Salomo das Land zum Behuf der Besteuerung theilte, 1 Kön. 4, 7 ff. — **Ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen,** — die Letzteren gewiß mit zu jenem weiblichen Hofstaate gehörig, der im Hohenliede unter dem Namen der „Töchter Jerusalems“ oder der „Jungfrauen ohne Zahl“ (Kap. 6, 8) vorkommt; die Ersteren natürlich nicht etwa Tempelsänger (wie 1 Kön. 10, 12; 1 Chron. 25, 1 ff.; 2 Chron. 5, 12), sondern Sänger heiterer weltlicher Lieder, wie sie nach 2 Sam. 19, 36 David, und demnach gewiß auch Salomo, zur Verherrlichung der Tafelfreuden (vgl. Jes. 5, 12; Am. 6, 5) sich hielt. — Zu עָשִׂיתִי „sich anschaffen, halten“, vgl. 2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 1, 5. — **Und Wollüste der Menschenkinder die Hülle und Fülle.** שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת ist am wahrscheinlichsten nach dem Arab. durch „Menge und Mengen“, oder auch durch „Haufe und Haufen“ (Ewald, Elster &c.) zu übersetzen, womit natürlich eine *sehr große* Fülle, eine *sehr reichliche Menge* gemeint ist, und zwar von תַּעֲנוּגוֹת, d. h. von Liebkosungen, von Genüssen und Vergnügungen auf dem Gebiete der geschlechtlichen Liebe, denen ja Salomo nach 1 Kön. 11, 3; Hohel. 6, 8 nur allzusehr ergeben war. J. D. Mich., Rosenm., Herzfeld, Knobel, Hitzig &c. übersetzen: „Herrin und Herrinnen“, oder „Weib und Wei-

der", eine Bedeutung, die sie auf verschiedenen Wegen aus dem Arabischen etymologisch zu rechtfertigen suchen, die aber ebensowenig als gesichert betrachtet werden kann, als die auf dem chaldäischen שְׁדָא „gießen" fußende Erklärung „Mundschenke und -schenkinnen" bei den alten Uebersetzern (Sept.: *οἰνοχόους καὶ οἰνοχόας*; Hieronymus: ministros vini et ministras). — **Und ich ward groß und immer größer;** wörtlich: „ich ward groß und fügte hinzu" (הוֹסַפְתִּי wie 1, 16). Gemeint ist natürlich ein Großwerden an Habe und Reichthum, also im Sinne von 1 Mos. 26, 13; Hiob 1, 3. — **Und meine Weisheit verblieb mir** (dabei). עָמְדָה לִּי eigentl.: „sie stand bei mir", sie blieb mir zur Seite, verließ mich nicht, trotzdem daß mein äußerer Mensch den genannten Thorheiten und Eitelkeiten fröhnte. So wird laut V. 3 zu erklären sein (vgl. schon Vulg.: perseveravit mecum), nicht: „meine Weisheit diente mir" (Ewald), oder „unterstützte mich" (Elster). — V. 10. **Und was nur meine Augen verlangten, ich versagte es ihnen nicht.** D. h. ich besaß nicht nur die Fülle aller irdischen Güter, sondern ich suchte sie auch zu genießen, ich versagte mir keinen Gegenstand meiner Lust. Ueber die Augen als Sitz und Organ des sinnlichen Begehrens s. Ps. 145, 15; 1 Kön. 20, 6; 1 Joh. 2, 16. — **Nicht hielt ich zurück mein Herz von irgend einer Freude.** Damit will Koheleth nicht sagen, daß er jede nur denkbare Freude auch wirklich genossen, sondern nur, daß er sein Herz für jede Freude offen gehalten und jede ihm vorkommende sich zu Nutz gemacht habe, daß er keinem Vergnügen, das sich ihm gerade darbot, aus dem Wege gegangen sei (vgl. Hitzig). Daß dies der Sinn ist, zeigt das Folgende: **Denn mein Herz freute sich in all meiner Mühe, und dies war mein Theil von all meiner Mühe.** Diejenigen Freuden und Genüsse also, die aus seiner fortgesetzten Mühe und Arbeit resultirten, die angenehme Ruhepunkte inmitten seines qualvollen und angestrengten Lebens bildeten, hat Koheleth sich gegönnt; er hat in den Stunden frohen Genusses, die sein vorherrschend qualvolles Dasein unterbrachen, Ersatz gesucht und gefunden für seine Mühen und Leiden, — einen Ersatz freilich, der auch nur vergänglicher Art (also kein bleibender, sondern nur ein scheinbarer חֵלֶק) war, und demnach ebensogut, wie die Mühe und Arbeit selbst, zu dem „eitlen windigen Streben" gehörte, das überhaupt den Gesammtinhalt seiner Lebenserfahrungen bildete. — Zu שָׂמֵחַ מִן, eigentlich: „Freude schöpfen aus irgend einer Sache", vgl. Spr. 5, 18; 2 Chr. 20, 27. Gegen die Erklärung: „mein Herz freute sich nach aller meiner Mühe" (Hahn u. A.) spricht der folgende Ausdruck: „dies war mein Theil (d. h. mein Gewinn, mein Vortheil) von all' meiner Mühe." — V. 11. **Und ich blickte an alle meine Werke** 2c., eigentlich: „ich wandte mich zu allen meinen Werken (פָּנָה בְּ, wie Hiob 6, 28); vgl. V. 12. **Und die Mühe, damit ich mich abgemüht im Schaffen;** wörtlich: „zu schaffen" (לַעֲשׂוֹת), d. h. um sie, meine mühevollen Werke, hervorzubringen. — **Und siehe, das Alles war eitel und windiges Streben.** „Alles", d. h. der Inbegriff aller meiner Bestrebungen, sowohl der auf Sammlung großer Reichthümer, Begründung einer großen Herrschaft 2c. bezüglichen, wie der auf frohen Genuß gerichteten; „in Nichts von dem Allem erkannte ich ein bleibendes חֵלֶק, einen wirklichen יִתְרוֹן (vgl. zu Kap. 1, 3); Alles erwies sich mir vielmehr als רְעוּת רוּחַ (s. 1, 14)". Inwiefern und warum dies das Resultat seiner Erfahrungen bildete, wird erst im Folgenden gezeigt (V. 12—19); erst dort empfängt das hier einstweilen anticipando ausgesprochene allgemeine Schlußurtheil: „und keinen Gewinn gibt's unter der Sonne" seine Rechtfertigung.

4. Erste Abtheilung, zweite Strophe: V. 12—19. Daß es keinen Vortheil gibt unter der Sonne, erhellt vor Allem daraus, daß der Weise hinsichtlich seines endlichen Schicksals und Lebensausganges durchaus nichts voraus hat vor dem Thoren, sofern er von demselben Tode mit Naturnothwendigkeit betroffen wird, wie dieser, und die Früchte seiner Arbeit oft genug thörichten Erben und Nachfolgern zu hinterlassen genöthigt ist. — **Da wandte ich mich, zu sehen Weisheit und Unsinn und Thorheit,** d. h. sie in ihrem Verhältniß zueinander zu betrachten, ihren Werth gegeneinander abzuwägen; vgl. 1, 17. Allzu künstlich faßt Hitzig nur „Unsinn und Thorheit" als Correlata und findet durch dieselben das Ergebniß der Betrachtung der Weisheit ausgedrückt; ein verbindendes: „und siehe, sie war" 2c. sei des begleitenden Affektes halber ausgefallen (!?). — **Denn was wird der Mensch** (thun), **der kommen wird nach dem Könige? Das, was sie schon längst gethan haben!** Dieses längst von ihnen Gethane besteht natürlich in thörichtem und verkehrtem Beginnen, ja in Zerstörung des von dem weisen Vorgänger Geschaffenen, in Verschleuderung der von ihm gesammelten Schätze und Güter (vgl. für diesen negativen oder vielmehr katachrestischen Sinn des Verb. „thun" z. B. Matth. 17, 12). Mit dieser Erklärung der etwas dunkeln und schwierigen Worte stimmen im Wesentlichen überein J. H. Michaelis, Knobel, Hengstenberg; sie wird sowohl durch den Context, wie durch die masorethische Punktation als die richtigste bestätigt. Am nächsten kommt ihr die Auffassung Rosenmüllers: „Denn wer ist der Mensch, der nach dem Könige kommen kann? Antwort: Das, was man schon gethan hat, wird er thun." Aehnlich auch de Rougemont: „Quel est l'homme qui espérerait être plus heureux en marchant après lui (le roi Salomon) sur cette fausse route? Nous pouvons le tenter, mais il nous arrivera ce qui est arrivé à tous avant nous." Hitz. liest in der Schlußzeile עֲשׂוֹהוּ statt עָשׂוּהוּ, und übers. daher: „Was wird der Nachfolger des Königs thun? Das, was schon vorlängst war sein Thun." Luther, Vaih. 2c. nehmen, wie auch schon Sept., Vulg. 2c., nur concreter übersetzend, das אֵת־אֲשֶׁר־כְּבָר עָשׂוּהוּ nicht als selbständigen Antwortsatz, sondern als Relativsatz: „Wie wird der Mensch sein, der nach dem Könige kommen wird, welchen man schon erwählet hat (Luther: „den sie schon bereit gemacht haben")? Aehnlich auch einerseits Hahn: „Was ist der Mensch, welcher nach dem Könige kommen wird, bei dem, was sie längst gethan haben?" andererseits Ewald und Elster: „Wie wird der Mensch sein, der dem Könige nachfolgt, verglichen mit dem, welchen man längst erwählte", d. h. mit seinem Vorgänger? Einige rabbinische Ausleger,

denen sogar Drusius zu folgen geneigt ist, haben das עֹשֵׂהוּ auf Gott als machendes Subjekt, welches hier als Vielheit (Dreieinigkeit) ausgedrückt sei, bezogen: „mit Dem (oder „bei Dem"), der ihn gemacht hat", für welchen Sinn auf Ps. 149, 2; Hiob 35, 10; Jes. 54, 1 2c. verwiesen wird! — V. 13. **Und ich sah, daß die Weisheit einen Vorzug habe vor der Thorheit, gleich dem Vorzuge des Lichts vor der Finsterniß.** Den absoluten Werth der Weisheit erkennt der Dichter hiermit an, gleichwie er in V. 14a ihren Nutzen für das Individuum noch anschaulicher beschreibt. Zur Vergleichung von Weisheit und Thorheit mit Licht und Finsterniß vergl. Spr. 6, 23; Matth. 6, 23 f.; Joh. 8, 12 2c. „Wie das Licht eine schöpferische Kraft ist, die in sich selbst ein selbständiges Leben trägt und überall, wo sie hindringt, Leben schafft, die Finsterniß dagegen nur eine Negation des Lichtes, ein Starres und Todtes, so ist in der Weisheit allein die wahre Kraft des Lebens, während die Thorheit das Nichtige, Leere und Wesenlose ist" (Elster). — V. 14. **Des Weisen Augen sind an seinem Kopfe, aber der Thor wandelt in Finsterniß.** Ein lemmatischer Syllogismus, an dem die conclusio fehlt: „deshalb stößt er an und kommt zu Falle"; vgl. Joh. 11, 10. Mit den Augen, die der Weise „am Kopfe", d. h. an ihrem richtigen Platze trägt, sind natürlich die „Augen des Verständnisses" gemeint (Eph. 1, 18), das innere Organ des geistigen Erkennens, das Auge des Geistes (Spr. 20, 27; Matth. 6, 23 2c.). Vgl. Cicero, de nat. Deorum 2, 64: Totam licet animis tamquam oculis lustrare terram." — **Doch erkannte ich auch, daß sie Alle Ein Schicksal trifft.** גַּם adversativ, wie 3, 13; 4, 8. 16. מִקְרֶה eigentl.: „Begegniß, Zufall" (vgl. V. 15; 3, 19 2c.), bezeichnet hier offenbar den Tod, das physische Lebensende des Menschen, das Wiederstaubwerden der Staubgebornen als ein auf göttlichem Fluche beruhendes Verhängniß (1 Mos. 3, 19). — V. 15. **Gleich dem Schicksal des Thoren wird es auch mich treffen.** Das in V. 14b allgemein Ausgesagte wird nun speziell auf Koheleths Person, als zur Klasse der Weisen gehörig, angewandt. — גַּם־אֲנִי יִקְרֵנִי, eigentl.: „auch ich, mich wird es treffen." Die Verbalperson wird durch Voranstellung des abgerissen hingestellten Pronomens im Nominat. hervorgehoben, wie 1 Mos. 24, 27; Ezech. 33, 17; 2 Chron. 28, 10. — **Und warum nun bin ich so sehr weise gewesen?** D. h.: „was nützt mir nun meine große Weisheit, welchen Vortheil gewährt sie mir, verglichen mit dem Thoren?" Zum Ausdruck vgl. 1 Kor. 15, 30; Gal. 5, 11. — אָז „nun, also, wenn es sich so verhält," ist vom Standpunkte der Sterbestunde aus gesagt, von wo der Verfasser auf sein ganzes verflossenes Leben zurückblickt. — יוֹתֵר eig. ein substantivisch gebrauchtes Partizip, synonym mit יִתְרוֹן Vortheil, Gewinn; hier Adverb: „übermäßig, gar sehr", vgl. 7, 16. — **Daß auch dies Eitelkeit ist.** „Dies", nämlich die Einrichtung, daß der Weise ebenso stirbt, wie der Thor, daß sie Beide dieselbe Todesnacht erwartet. Man beachte, daß Koheleth diese Einrichtung nicht etwa für eine Ungerechtigkeit erklärt, sondern eben nur für „Eitelkeit", für ein neues Moment in jener Fülle eitler, nichtiger Erscheinungen, die ihn seine Erfahrung im Erdenleben kennen lehrte. הֶבֶל bezeichnet hier, wie am Schlusse von V. 19 (auch Kap. 8, 10. 14) etwas objektiv Eitles im Gegensatze zu der sonst damit bezeichneten Nichtigkeit der subjektiven menschlichen Gedanken, Erkenntnisse und Bestrebungen. Es bezeichnet die nämliche, vom Sündenfalle sich herleitende, objektive *ματαιότης* der diesseitigen Welt, von welcher Paulus Röm. 8, 20 sagt, daß die gesammte irdische Kreatur gleich dem Menschen selbst ihr unterworfen sei. — V. 16. **Denn kein Gedächtniß hat der Weise mit dem Thoren in Ewigkeit;** d. h. so gut wie der Thor wird auch der Weise nach seinem Ableben vergessen; die Nachwelt gedenkt des Einen so wenig wie des Anderen. Die Aussage ist natürlich relativ zu verstehen, gleich der ähnlichen in Kap. 1, 11; nicht aller Nachruhm der Menschen wird negirt, sondern nur als das Gewöhnliche und Vorherrschende wird es bezeichnet, daß die Nachwelt den früher Lebenden kein spezielles Andenken bewahre, was im Hinblick auf die unendliche Mehrheit der menschlichen Individuen gewiß vollständig wahr ist. — עִם הַכְּסִיל „mit dem Thoren", steht vergleichend = „wie der Thor"; vgl. 7, 11; Hiob 9, 26; 37, 18. — לְעוֹלָם gehört begrifflich mit זִכְרוֹן zusammen; „kein Gedächtniß für die Ewigkeit" soviel als: kein ewiges Gedächtniß, kein bleibendes Angedenken. — **Weil längst in den kommenden Tagen Alles vergessen sein wird.** הַיָּמִים הַבָּאִים ist Accusativ der Zeit: „in den künftigen Tagen", vgl. Jes. 27, 6; Jer. 28, 16. — כְּבָר ist, wie auch Kap. 9, 6, mit dem Verb. zu verbinden, also: „weil längst Alles vergessen sein wird" (נִשְׁכָּח hier Fut. exact.). — **Und ach, wie stirbt der Weise mit dem Thoren!** Ein schmerzlicher Klageruf, der durch Appellation an die Erfahrung des Lesers das Gesagte als unbestreitbar hinstellen soll. — V. 17. **Und ich haßte das Leben.** שָׂנֵא bezeichnet natürlich hier nicht den starken Affekt eigentlichen Hasses oder feindseliger Gesinnung, sondern das Empfinden von Ekel, Ueberdruß, Widerwillen gegen eine Sache. Vgl. Vulg.: taeduit me vitae meae, und für eben diesen gelinderen Sinn des Verb. Jes. 14, 1; Am. 5, 13; Mal. 1, 3. — **Denn böse erschien mir das Thun,** 2c. Eigentlich: „denn böse war auf mir" 2c., d. h. der Anblick all des unter der Sonne Geschehenden lastete schmerzlich auf mir, quälte mich mit drückendem Gefühle; vgl. Ewald, Lehrbuch §. 217, i, γ. Zum Ausdruck vgl. Kap. 1, 14. — V. 18. **Und ich haßte alle meine Mühe** 2c. Nicht blos das Treiben der Menschen überhaupt, sondern auch seine eigenen Anstrengungen erschienen dem Prediger, weil eitel und fruchtlos, darum hassenswerth. — **Weil ich sie lassen soll dem Menschen, der nach mir sein wird,** d. h. meinem Nachfolger, Erben, vgl. V. 12. Nicht die Mühe an sich, sondern das damit Errungene, ihre Frucht, ihr Resultat, muß er den Erben überlassen, und eben dies bekümmert ihn — warum, sagt der folgende Vers. — Wegen der Form אַנִּיחֶנּוּ, Imperf. Hiph. von נוּחַ vgl. Ewald, §. 122, e. — V. 19 steigert den Gedanken des 18. Verses, und lenkt eben damit in abschließender Weise auf V. 12 als Ausgangspunkt der vorliegenden Betrachtung über die Unsicherheit und Vergänglichkeit alles irdischen Besitzes (für Weise sowohl, wie für Thoren) zurück. — **Womit ich mich abmühte und weise war unter**

der Sonne. שֶׁעָמַלְתִּי וְשֶׁחָכַמְתִּי eigentlich: „welche ich ermüht und an welchen ich Weisheit bethätigt habe," ein Zeugma, oder auch eine Hendiadyoin für: „durch deren mühsame Erringung ich mich weise gezeigt habe."

5. Zweite Abtheilung, erste Strophe: V. 20—23. Wegen der schmerzlichen Wahrheit des eben Dargelegten hat man an allen äußern irdischen Erfolgen dieses Erdenlebens zu verzweifeln, wie dies der Prediger am Abend seines Lebens that. — **Da wandte ich mich, mein Herz verzweifeln zu lassen.** וְסַבּוֹתִי, verschieden von וּפָנִיתִי V. 12, bedeutet nicht ein „sich Wenden, um zu sehen", sondern ein „sich Wenden, um etwas zu thun", vgl. 7, 25; 1 Sam. 22, 17. 18. Es liegt darin zugleich das sich Abwenden von einer vorherigen Beschäftigung eingeschlossen. — Das Piel יֵאֵשׁ „verzweifeln lassen, der Verzweiflung übergeben" findet sich nur hier im A. T.; gebräuchlicher ist das Niph. נוֹאָשׁ desperavit (oder auch als Partic. Neutr.: desperatum est), während das Kal überhaupt nicht vorkommt. — Zu b V. 18. 19. — V. 21. **Denn da ist ein Mensch, der sich abmüht mit Weisheit und mit Wissen und mit Tüchtigkeit.** Eigentlich: „dessen Mühe ist mit Weisheit" ꝛc. (שֶׁעֲמָלוֹ בְּחָכְמָה), oder auch: „dessen Mühe gewesen ist" ꝛc.; denn das bei dem Substant. עֲמָלוֹ zu ergänzende הָיָה kann ebensogut präsentischen als perfektischen Sinn ausdrücken. Die Weisheit ist hier nicht als das Ziel des sich Abmühens genannt, wie Ewald meint („dessen Mühe sich um Weisheit u. s. w. dreht"), sondern als das Mittel, wodurch das Ziel des עָמָל, die Frucht menschlicher Anstrengung erreicht werden soll. Außer der Weisheit werden aber als Mittel hiezu noch genannt „Wissen" (דַּעַת, vgl. 1, 16. 18; 2, 26) und „Tüchtigkeit"; denn dies bedeutet hier כִּשְׁרוֹן, nicht „Glück, günstiger Erfolg", wie Kap. 5, 10. Richtig schon Sept.: *ἀνδρεία*, im Wesentlichen auch Vulg. (sollicitudo) und Luth. (Geschicklichkeit). — **Und einem Menschen, der sich nicht darum gemühet hat, muß er's geben als sein Theil.** שֶׁלֹּא עָמַל־בּוֹ, nämlich בַּעֲמָלוֹ; denn auf diesen Hauptbegriff des vorigen Gliedes weist das בּוֹ zurück, nicht etwa auf חָכְמָה u. s. w. Zu עָמַל בְּ „sich um eine Sache bemühen" vgl. Jon. 4, 10. Das Suffix in יִתְּנֶנּוּ geht ebenfalls auf עָמָל in a zurück, und חֶלְקוֹ ist zweites Objekt: „er gibt es ihm als sein Theil, zu seinem Antheil." — V. 22. **Denn was fällt dem Menschen zu durch alle seine Mühe.** הֹוֶה eigentlich: „herabsausen, jäh herabfallen" (Hiob 37, 6); im späteren chaldäisirenden Sprachgebrauch „geschehen, werden, zu Theil werden"; vgl. 11, 3; Neh. 6, 6. — **Und durch das Bestreben seines Herzens.** Damit sind jene drei Synonyma: „Weisheit, Wissen und Tüchtigkeit", V. 21, wenn nicht ausschließlich, doch in erster Linie gemeint. Das Bestreben des Herzens ist der Inbegriff der Plane und Entwürfe, die der Mühe oder Anstrengung des Menschen zu Grunde liegen und ihr ihre Richtung auf ein bestimmtes Ziel ertheilen. — **Womit er sich mühet unter der Sonne.** Das Relativum bezieht sich sowohl auf כָּל־עֲמָלוֹ, wie auf רַעְיוֹן לִבּוֹ. — V. 23. **Denn alle seine Tage sind Schmerzen, und Unmuth seine Plage.** עִנְיָנוֹ (vgl. 1, 13) läßt sich auch „sein Geschäft" wiedergeben, oder „sein Tagewerk" (Hitzig, Elster, Vaih. ꝛc.), ein starker Ausdruck, der an Ps. 42, 4 erinnern würde. Vgl. übrigens auch Ps. 90, 10. — **Auch in der Nacht ruht nicht sein Herz,** d. h. es bleibt wach, von sorgenvollen Gedanken und Planen, oder von unruhigen Träumen geplagt; vgl. Kap. 5, 11; Hohel. 5, 2.

6. Zweite Abtheilung, zweite Strophe: V. 24—26. Bei jenem Aufgeben der Hoffnung auf äußere Glückserfolge ist nicht einseitig zu beharren, sondern in frohem und dankbarem Genusse der Lebensgüter, die Gott seinen Ihm wohlgefälligen Kindern spendet, die erforderliche Zufriedenheit des Herzens zu suchen; wiewohl auch selbst dieses Genießen insofern etwas Eitles und Nichtiges ist, als es nicht in der Menschen Macht steht, sondern von Gott gnadenweise verliehen werden muß. — **Es ist kein Glück für den Menschen, als daß er esse und trinke** ꝛc. Die Worte אֵין־טוֹב בָּאָדָם שֶׁיֹּאכַל וגו׳ lassen eine dreifache Fassung zu: 1) fragend: „Ist es nicht besser für den Menschen, zu essen" ꝛc. (so Luther, Oetinger, Hengstenb. und schon Vulg.: „Nonne melius est comedere et bibere" etc.); 2) rein negirend: „Nicht wird Glück dem Menschen, welcher ißt" ꝛc. (so Sept., M. Geyer, Dathe, Knobel, Hahn); 3) mit Annahme des Ausfalles von מִן oder von כִּי אִם vor שֶׁיֹּאכַל: „Es gibt kein Glück für den Menschen, als daß er esse" ꝛc. Diese letzte Uebersetzung empfiehlt sich am meisten, weil die fragende und die unbedingt negirende Fassung weniger gut in den Context passen und weil insbesondere die letztere (Nr. 2) mit den Stellen Kap. 3, 12. 22; 5, 17 ff.; 7, 14; 8, 15; 9, 7–9, die den heiteren Lebensgenuß als ein Mittel, Glück und Zufriedenheit zu erlangen, empfehlen, im Widerspruch stehen würde: weil ferner die alten aram. Uebersetzungen den Ausfall eines מִ· (vgl. 3, 22) vor שֶׁיֹּאכַל bestätigen, — einen Wegfall, der wegen des בּ in בָּאָדָם, also per homoeoteleuton, so leicht stattfinden konnte; und weil endlich die Fassung des בְּ in בָּאָדָם im Sinne von לְ „für", also in zweckangebendem Sinne, durch Kap. 3, 12; 10, 17 b bestätigt wird, die von Geier, Knobel ꝛc. versuchte instrumentale Fassung dieses בּ also unnöthig ist. — „Essen, Trinken und seine Seele Gutes genießen lassen" (oder „sich gütlich thun") ist die Trias des sinnlichen Lebens, die bald im schlimmen Sinne, von lasterhafter Ausschweifung und Genußsucht, bald im guten oder sittlich unverfänglichen Sinne gebraucht wird. Das erstere ist 2 Mos. 32, 6; Spr. 23, 7. 8; Judith 12, 13; 1 Kor. 10, 17 ꝛc. der Fall; das Letztere an u. St., sowie Pred. 3, 13; 5, 17; 8, 15; auch 1 Sam. 30, 16; Jes. 65, 13; Hohel. 5, 1 ꝛc. Vgl. Zöckler, Theologia naturalis, S. 651 f., woselbst auch mehrere Parallelen aus Klassikern zu dieser Zusammenstellung der Begriffe „Essen, Trinken und Sichfreuen" beigebracht sind (z. B. Euripides, Alcest. 788; Arrian, Anab. II, 5, 4; Plaut., Mil. glor. III, 1, 83). — Daß die Maxime, Essen, Trinken und sich gütlich Thun für das Beste zu halten, hier nicht in jenem epikuräischen Sinne von 1 Kor. 15, 32 gemeint sei, zeigt der wichtige Zusatz בַּעֲמָלוֹ „bei seiner Arbeit, in seiner

Mühe", auf welchem ein Hauptnachdruck ruht und der jeden Gedanken an müßige Schwelgerei und üppiges Genußleben ausschließt. S. Einl. §. 5, besonders S. 121 f. — **Doch sah ich hiebei auch, daß es von Gottes Hand kommt.** D. h. nicht: „ich merkte, daß wie alles Andere, so auch dies von Gott kommt", sondern: „zugleich mit jener Wahrheit, daß Essen und Trinken &c. das Beste für den Menschen sei, erkannte ich auch, daß nur die Hand Gottes solches Fröhlichsein bei der Arbeit, solche frohe und zufriedene Stimmung inmitten der Mühseligkeiten des irdischen Berufslebens schenken könne." — V. 25. **Denn wer kann essen, und wer genießen, außer von Ihm her?** חוּשׁ eigentlich: „einherrauschen, ein Leben in Saus und Braus führen, deliciis affluere" (Vulg.), daher „genießen, sich ergötzen", nicht „trinken, schlürfen" (Sept., Syr., Ewald). — Statt חוּץ מִמֶּנִּי ist mit Sept., Syr., Hieron. und acht Handschriften חוּץ מִמֶּנּוּ „außer von Ihm her" zu lesen. Denn חוּץ מִמֶּנִּי in dem comparativen Sinne „außer mir", oder „gleichwie ich (neben mir)" gibt keinen contextgemäßen Gedanken, und würde zu dem zweiten Modus יָחוּשׁ und יֹאכַל übel stimmen (s. z. B. Vulg., Luth. &c.); die Uebersetzung Hahns aber: „denn wer essen werde und wer schmachten (?), ist außer mir, steht außer meiner Macht", leidet an unerträglicher Härte. Dagegen paßt מִמֶּנּוּ „von Ihm her" (vgl. die Präpos. מִן in 2 Sam. 3, 37; 1 Kön. 20, 33) vortrefflich in den Zusammenhang und ergibt jenen an Jak. 1, 17 erinnernden Gedanken, dessen man hier vor Allem bedarf. Uebrigens scheint die Lesart מִמֶּנִּי mit dem gleichfalls fehlerhaften שֶׁיֹּאכַל (für מִשֶּׁיֹּאכַל) des vor. Verses zusammenzuhängen; s. Hitzig z. d. St. — V. 26. **Denn dem Menschen, der ihm wohlgefällt,** d. h. dem Gerechten und Gottesfürchtigen (vergl. Neh. 2, 5; 1 Sam. 29, 6), dem Gegentheile des חוֹטֶא. Die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes begegnet uns hier zum ersten Male in unserm Buche, jedoch noch nicht so eingehend entwickelt, wie später, z. B. 3, 17; 11, 9; 12, 14. — **Aber dem Sünder gibt er, Plage zu sammeln und aufzuhäufen.** לְחוֹטֶא steht absolut und ist nicht etwa durch ein neues לְפָנָיו (gleich dem טוֹב des ersten Versgliedes) zu ergänzen, als ob der Sinn wäre: „dem, der Ihm anstößig ist, der vor Ihm ein Sünder ist" (geg. Hitz.). — **Um es dem zu geben, der Gotte wohlgefällt.** Objekt zu לָתֵת ist natürlich nicht die Plage des Sünders, sondern das unter Mühe und Plage von ihm gesammelte Gut, die von ihm aufgehäuften, aber schließlich dem Gerechten zufallenden Schätze. Derselbe Gedanke auch Spr. 13, 22; 28, 8; Hiob 27, 17. — **Auch das ist eitel und windiges Streben,** nämlich daß man in frohem Genusse der sinnlichen Lebensgüter (laut der Maxime in V. 24) sein Glück sucht. Eitel und nichtig ist dies deshalb, weil das Erlangen der Güter und Freuden dieses Lebens schlechterdings nicht in des Menschen Macht steht, sondern lediglich und allein von Gottes freier Gnade abhängt, die es „ihren Freunden schlafend gibt" (Ps. 127, 2), die Gottlosen aber statt Schätze sich eitel Zorn aufhäufen läßt auf den Tag des Gerichts (Röm. 2, 5; Jak. 5, 3). Andere fassen das „Aufhäufen der Plage" seitens des Gottlosen als Subjekt unseres Sätzchens (z. B. Elst., Hengstenb.), oder lassen gar die willkürliche Vertheilung der Lebensgüter seitens Gottes hier als „eitel und windig" bezeichnet werden (so Knobel), entfernen sich aber damit gleich weit vom wahren Gedankengange, den der Verfasser seit V. 24 einhält.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Der zu Anfang des Kapitels, besonders V. 1—8, geschilderte Uebergang Koheleths vom Streben nach **Weisheit und Wissen zum Genusse**, und von da weiter zur **That**, zum organisirenden und künstlerisch produzirenden **Schaffen** (s. bes. V. 4 bis 8) zeigt eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Fortschreiten des Göthe'schen Faust vom Wissen zum Genusse und von da (im 2. Akte) zu ernsterem Schaffen und Wirken. Denn als **bloße** Mittel zu sinnlichem Genusse kommen die in V. 4—8 geschilderten großartigen Unternehmungen, Bauten, Besitz- und Erwerbserweiterungen im Sinne Koheleths schwerlich in Betracht (wie Elster, S. 55, meint); einen gewissen idealen Zweck, wenn nicht religiöser, doch ethischer und gemeinnützig-menschlicher Art, bekennt er ausdrücklich damit verbunden zu haben; es liegt dies in der wiederholten Angabe (V. 3 und 9), daß inmitten der genannten eudämonistisch-praktischen Bestrebungen die Weisheit Regiererin seines Herzens geblieben sei. Dagegen besteht der große Unterschied zwischen Faust und dem Prediger darin, daß die von jenem gefundene schließliche Lösung der großen Räthsel des Erdenlebens auf eine unklare und sentimentale philosophische Mystik hinausläuft, während der Letztere von seinen Irrfahrten im Gebiete des irdischen Weisheitsstrebens, Genuß- und Erwerbslebens sich endlich in den sicheren Hafen eines klarbewußten, praktisch-nüchternen und kindlich-frommen Glaubens an Gottes gnädige und gerechte Weltregierung rettet. Es ist die demüthige, schlicht-vertrauende und dankbar-zufriedene Hingabe in Gottes gnädige Hand, die er am Schlusse seiner so lebendigen und fast grellen Schilderung der Eitelkeit alles Irdischen als das einzig wahre Ziel für das Leben und Streben der Menschen empfiehlt (V. 24 bis 26). Daß alles menschliche Streben nichtig sei, auch selbst das in V. 24 empfohlene bescheidene Trachten nach frohem Genusse und freudigem Berufswirken, steht ihm (laut V. 26e) allerdings fest. Aber die Anerkennung dieser Thatsache treibt ihn nicht in unmuthige Verzweiflung an allem Glück und Frieden hinein, sondern aus solcher Stimmung des Unmuths und Verzagens heraus in die selige Ruhe eines ganz an Gott hingegebenen und die von ihm gespendeten guten und vollkommenen Gaben dankbar genießenden Herzens. Nicht der träge Genußmensch, sondern der fleißige, frohsinnige Arbeiter; nicht der gierig zusammenraffende misanthropische Geizhals, sondern der in Gott freudige und Ihm wohlgefällige Menschenfreund; nicht der Sünder, sondern das fromme, glaubenskräftige Gotteskind bildet das Ideal, das er an den Schluß seiner zwar schmerzlich bewegten und klagenden, aber nirgends bis zu verzweifelndem Weltschmerz oder frivoler Skepsis fortschreitenden Betrachtungen über die Eitelkeit des Erdenlebens hinstellt.

Eine zusammenfassende homiletische Betrachtung über das ganze Kapitel würde demnach etwa „die Eitelkeit alles Irdischen und die tröstende Kraft der gläubigen Hingabe an Gott" zu ihrem Thema machen können; oder, um das Unterscheidende des Inhalts dieses zweiten Kapitels von dem des ersten deutlicher hervortreten zu lassen: „die verkehrte und die richtige Weise, sein Glück auf Erden zu suchen;" oder: „die göttliche Gnade als Spenderin des durch eigene Kraft und mit irdischen Mitteln vergebens erstrebten Glückes der Menschen" (unter Vergleichung neutestamentlicher Aussprüche, wie Joh. 6, 65; 15, 5; Eph. 2, 8; Jak. 1, 17 ꝛc.). Als Haupttheile würden für eine Homilie dieses Inhalts sich ergeben: 1) kein irdischer Genuß oder Besitz verhilft zu wahrem Glücke (1—11); 2) auch der glücklichste und weiseste Mensch bleibt dem allen Erdenkindern gemeinsamen Fluche des Todes unterworfen (12—19); 3) wahres und bleibendes (das diesseitige Leben überdauerndes) Glück kann dem Menschen daher nur die kindlich zufriedene und dankbare Hingabe in Gottes gnädige Vaterhand gewähren (20—26).

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 1. 2. Luther*): Mancher richtet alle seine Sachen dahin, hat viel Mühe und Arbeit darum, daß er will in seinem Alter Ruhe und Frieden haben, und schickt es Gott doch anders, daß er in Sachen kommt, da erst seine Unruhe recht angehet. Es suchet Mancher seine Freude in Lust und Buhlerei, und wird ihm von Stund an wohl versalzen. Darum, wenn Gott nicht die Freude und Lust gibt, sondern wir danach denken und sie uns machen wollen, so wird nichts daraus, sondern es ist auch, wie Salomo sagt, eitel und nichts.... Die beste Freude und Fröhlichkeit ist die, welche man nicht suchet (da fällt leichtlich eine Fliege mitten in den Brei), sondern, welche Gott für die Hand gibt. — Starke: Die Weltfreude ist so beschaffen, daß sie Reue, Scham und Schmerzen nach sich zieht (1 Joh. 2, 17; Luk. 16, 19. 23); hingegen der Gläubigen Freude in Gott ist geistlich, beständig, vergnügend und unaussprechlich (Jes. 35, 10; Joh. 16, 22).

V. 3 ff. Starke: Jeder natürliche Mensch sucht nach seiner Art seinen Himmel in sinnlichen Ergötzlichkeiten. Nur zu oft verfällt er dabei in Sünden und mißbraucht die Gaben Gottes (Weish. 2, 6 ff.). — Gott gönnet dem Menschen sowohl das zu seines Leibes Nothdurft, wie das zu seiner Bequemlichkeit Gereichende. Aber wie Viele vergessen Gottes dabei! — Geier (zu V. 7. 8): Reichthum besitzen ist erlaubt, wenn er rechtmäßigerweise erworben ist. Doch hüte dich dabei vor Geiz sowohl wie vor Verschwendung! — Wohlfarth: Wer seinen Lebenszweck im höchsten Maße des sinnlichen Genusses zu finden meint, der ist in einer Verblendung befangen, welche sich um so furchtbarer rächen muß, je mehr er sich von Gotte losreißt, nach bloßen Scheingütern ringt, die Güter der höhern Welt verachtet und vernachlässigt, seine schwere Verantwortung wegen des Mißbrauchs seiner Zeit, der Verschwendung seiner Kräfte und der üblen Verwaltung der ihm von Gott anvertrauten Güter auf sich häuft, und sich durch dies Alles unbedingt vom Reiche Gottes ausschließt.

Vgl. 9—11. Hansen: Die Dinge in der Welt gehören zur Erhaltung, Ergötzung und Bequemlichkeit des äußeren sinnlichen Lebens. Man mag sie daher so prächtig, so majestätisch und schön als nur möglich anlegen, so können sie doch ihrer Natur nach nicht mehr thun, als unsere Sinnen ergötzen.... Schlägt man daher ihren Werth gar zu hoch an, so können sie uns an innerlicher Gemüthsruhe leicht mehr nehmen, als sie uns an sinnlicher Ergötzung und Bequemlichkeit geben, und werden uns dann zu einer rechten Marter des Geistes. — Starke: Sind nicht einmal die Weltkinder in Vollbringung ihrer sündlichen Lüste ohne Verdruß und Mühe, so dürfen Gottes Kinder es sich um so weniger befremden lassen, wenn sie bei ihrer Arbeit in dem Herrn mancherlei Widerwärtigkeit und Verdruß erfahren müssen. — Hamann (zu V. 10 — s. oben S. 133): Hier finden wir eine Spur der göttlichen Güte, die, ungeachtet der Eitelkeit aller unserer Werke, doch in die Arbeit und besonders in nützliche Beschäftigungen, die in die Augen fallen und unseren und Anderer Beifall erhalten, eine Art von Freude, ein Gewürz der Lust gelegt hat, die uns mehr vergnügt, als die Arbeit selbst, weil wir öfters dasjenige nicht achten, was uns so angenehm war, als wir es unter Händen hatten, hervorzubringen.

V. 12—19. Luther (zu V. 15): Darum ist das besser, daß wir das oberste Regiment aller Sachen befehlen dem Könige, der uns gemacht hat. Es thue Jedermann mit allem Fleiße sein Amt, und was Gott für die Hand gibt, das richte er aus: will es nicht alles gehen, wie wir es gedacht, so befehle er's Gott. Was nun Gott gibt, das nimm an; wiederum hindert dich Gott, so nimm auch für gut. Was wir nun thun können, das sollen wir thun; was wir nicht können ausrichten, lassen wir bleiben. Den Stein, den du nicht heben kannst, sollst du liegen lassen. — v. Gerlach (zu V. 17): Ist Gott aus den Bestrebungen der Menschen verschwunden, so tritt früher oder später Lebensüberdruß ein (Jon. 4, 8 ff.). — Geier (zu V. 18. 19): Es kommt zwar dem Fleisch und Blut schwer an, die Früchte seiner Arbeit Andern zu hinterlassen; aber ein Christ wappnet sich dawider mit der Betrachtung, daß Alles, was er hat und thut, ihm von Gott gegeben sei, 1 Kor. 4, 7. — Wohlfarth (zu V. 13—19: Wozu muß die Wahrnehmung uns auffordern, daß die Erde unserm Verlangen nach Glückseligkeit keine volle Genüge gewähren kann? — Wohl fühlt der Weise sich schmerzlich berührt durch die Wahrnehmung, daß alles Irdische eitel und ungenügend ist; wohl wird sein Auge ernst und sein Blick nachdenkend. Aber eben darum hört er nicht blos den Ruf des Grabes, sondern vernimmt auch das tröstende Wort: Hebe dein Auge empor, Bürger des Himmels im Pilgerkleide; so wahr die Welt mit allen ihren Gütern deine Sehnsucht nach Dauerndem und Vollkommenem nicht befriedigt, so thöricht ist es, in ihr Frieden und volle Genüge zu suchen ꝛc.

V. 20—23. Zeyß: Dieses Leben ist durchgängig, bei allen Menschen und in allen Ständen, voller Mühe. Wen sollte demnach nicht sehnlichst nach ei-

*) Der Gleichmäßigkeit des Druckes halber werden wir von jetzt ab die umfangreicheren Stellen aus Luthers Commentar nicht nach dem latein. Original, sondern nach der deutschen Uebersetzung des J. Jonas anführen.

nem bessern Leben verlangen (Phil. 3, 14)? — Starke: Die Arbeit an der Seele, dadurch man seine Seligkeit schafft mit Furcht und Zittern, ist von der weltlichen Arbeit dergestalt verschieden, daß sie ihren Nutzen hat bis in's ewige Leben.

V. 24—26. Osiander: Es gefällt Gott, daß wir in seiner Furcht unserer Arbeit fröhlich genießen, so viel unser Beruf leiden mag; Ps. 128, 1. 2. — Joach. Lange: Jenachdem der Mensch tugendhaft oder lasterhaft ist, ist auch sein Essen und Trinken entweder etwas Gutes oder etwas Böses. Weil der natürliche Mensch entweder im Stande der fleischlichen Sicherheit oder der Knechtschaft lebt, so ist nichts wahrhaft vor Gott geltendes und das Gewissen befriedigendes Gutes in ihm. — Starke (zu V. 26): Suche vor allen Dingen, daß du Gott wohlgefallest durch den Glauben an Jesum Christum; sonst bist du bei allem äußerlichen Glücke dennoch unglückselig. Die Gottlosen haben zwar oftmals zeitliche Güter und suchen dieselben auf alle Weise zu vermehren; aber den rechten Nutzen und bleibende Frucht haben sie nicht davon, weil ihre Werke nicht aus dem Glauben hervorgehen. Wer dagegen im Besitz der Früchte des Geistes steht (Gal. 5, 22) und darin getreu ist, den würdiget Gott immer größerer Gnade (Matth. 5, 28. 29). — Hansen (zu V. 26): Wenn Gott Jemanden will geschickt machen, das Irdische zu seinem Besten zu genießen, so muß er ihm Erkenntniß und Einsicht dazu geben. Wenn wir es genau untersuchen, so trägt immer der Mangel an wahrer Weisheit und reiner Erkenntniß die Schuld daran, wenn der Segen, den Viele in der Welt besitzen, ihnen nicht gedeiht. Menschen, die unreine und verwirrte Vorstellungen haben und unter den Blendungen ihrer Einbildungskraft gefesselt sind, müssen bei allem Ueberflusse doch darben und ein elendes Leben führen. — Hamann (zu V. 26): Alle die Eitelkeit, alle die Bemühungen der Menschen um Weisheit, Glück und Ruhe, die in so verschiedenen Wegen die Menschen nach dem Grabe führen, wo all der Unterschied, den sie sich auf der Erde zu geben suchen, aufhört, sind nicht dem Frommen von Gott zugedacht; sondern sie sind ein Fluch, den die Sünde dem Menschen auferlegt hat, den aber Gott zum Segen für die Seinigen machen will. Denn diese emsigen, unruhigen Geschöpfe sammeln und häufen für diejenigen, die in Gottes Augen gut sind. Und diese sollen etwas, was der Sünder sucht und nicht findet, um das er arbeitet und das er nicht genießen kann, umsonst durch des Sünders Arbeit empfangen: Weisheit, Erkenntniß, Freude. — Was ist das göttliche Wort, und woher ist die Weisheit, Erkenntniß, Freude, die in ihm liegt, genommen? Ist sie nicht Honig, der in einem erschlagenen Thiere von Bienen angebaut ist? Was sind die Geschichten, die sie uns liefert, als Beispiele von der Sünder Arbeit, von der Eitelkeit und Thorheit, worin die Menschen verfallen sind? — Hengstenberg (zu V. 26): Es tritt deutlich hervor, daß der Refrain: „Auch das ist Eitelkeit" ꝛc. (V. 26 e) nicht im Sinne einer Anklage Gottes gemeint ist, sondern als ein Warnungsruf an die menschliche Verkehrtheit, welche das Glück nur da sucht, wo es nach Gottes Willen nicht gesucht werden soll.

Zweite Rede.

Vom irdischen Lebensglücke, seinen Hindernissen und Beförderungsmitteln.

Kap. 3—5.

A.

Das Wesen des irdischen Lebensglückes oder Erfolges besteht in dankbarer Freude an diesem Leben und rechtschaffenem Gebrauche desselben.

Kap. 3, 1—22.

1. Der **Grund** für die zeitliche Beschränktheit des menschlichen Glückes (bestehend in der gänzlichen Abhängigkeit alles menschlichen Thuns und Strebens von einer unabänderlichen höheren Weltordnung).

(V. 1—11.)

1. Alles hat seine Frist,
und seine Zeit hat jedes Vornehmen unter dem Himmel.
2. Seine Zeit hat Gebären und seine Zeit Sterben,
seine Zeit Pflanzen und seine Zeit Ausrotten des Gepflanzten;
3. seine Zeit Würgen und seine Zeit Heilen,
seine Zeit Einreißen und seine Zeit Bauen;
4. seine Zeit Weinen und seine Zeit Lachen,
seine Zeit Wehklagen und seine Zeit Hüpfen;
5. seine Zeit Steine wegwerfen und seine Zeit Steine sammeln,
seine Zeit Umarmen und seine Zeit Fernsein von Umarmung;
6. seine Zeit Suchen und seine Zeit Verlieren,
seine Zeit Bewahren und seine Zeit Wegwerfen;

7. seine Zeit Zerreißen und seine Zeit Zunähen,
seine Zeit Schweigen und seine Zeit Reden;
8. seine Zeit Lieben und seine Zeit Hassen,
seine Zeit Krieg und seine Zeit Friede. —
9. Welchen Gewinn hat der Wirkende,
durch das, womit er sich abmüht?
10. Ich sah die Plage, die Gott den Menschenkindern gab,
sich damit zu plagen.
11. Alles hat Er schön gemacht zu seiner Zeit;
auch die Ewigkeit hat er gegeben in ihr Herz;
nur daß nicht finden mag der Mensch das Thun,
das Gott gethan von Anfang bis zu Ende.

2. Das Wesen des zeitlich beschränkten menschlichen Glücks.
(V. 12–22).

12. Ich weiß, daß es nichts Gutes gibt bei ihnen,
als sich zu freuen und Gutes zu thun in ihrem Leben;
13. und zugleich auch, daß, wenn irgend Jemand ißt und trinkt,
und Gutes sieht für alle seine Mühe,
dies eine Gabe Gottes ist. —
14. Ich weiß, daß Alles, was Gott thut, das wird für ewig sein;
dazu ist nichts hinzuzufügen und davon nichts hinwegzunehmen,
und Gott hat gemacht, daß man sich vor Ihm fürchte.
15. Was da war, ist auch jetzt,
und was sein wird, war schon längst
und Gott suchet das Verdrängte [wieder auf]. —
16. Und weiter sah ich unter der Sonne:
den Ort des Rechts — da war das Unrecht,
und den Ort der Gerechtigkeit — da war die Ungerechtigkeit!
17. Ich sprach in meinem Herzen:
den Gerechten und den Frevler wird Gott richten;
denn Zeit für alles Vornehmen
und über jegliches Werk ist dort.
18. Ich sprach in meinem Herzen:
wegen der Menschenkinder [geschieht's], daß Gott sie prüfe,
und daß sie sehen, daß sie Vieh sind, sie für sich.
19. Denn Zufall sind die Menschenkinder und Zufall das Vieh,
und Ein Zufall trifft sie [alle].
Wie das Eine stirbt, stirbt auch das Andere,
und Einen Odem haben sie Alle;
und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt's nicht,
denn Alles ist Eitelkeit.
20. Alles geht an Einen Ort,
Alles ist geworden aus dem Staube,
und Alles kehrt zum Staube.
21. Denn wer kennet der Menschenkinder Geist,
ob er aufsteigt nach oben?
und den Geist des Viehes,
ob er hinabfährt nach unten zur Erde? —
22. So sah ich nun, daß nichts besser ist,
als daß der Mensch sich freue an seinen Werken,
denn das ist sein Theil.
Denn wer wird ihn dahin bringen, zu blicken
in das, was nach ihm sein wird?

Exegetische Erläuterungen.

1. Die unbedingte Abhängigkeit des Menschen in seinem Streben nach Glück von Gottes Weltregierung, welche den Schlußgedanken der vorigen Rede bildete (Kap. 2, 24—26), wird jetzt zum Ausgangspunkte einer neuen selbständigen Betrachtung gemacht, sofern die zeitliche Bedingtheit und Beschränktheit des menschlichen Glückes daraus abgeleitet, und das Wesen desselben demgemäß in dankbar frohen Genuß und frommen Gebrauch der von Gott gespendeten irdischen Lebensgüter gesetzt wird. Denn dunkel und geheimnißvoll bleibe die göttliche Vorsehung in ihrem weltregierenden Walten hienieden immer, so daß der Mensch nach dieser ihrer verborgenen Seite weder ändernd auf ihren Gang einwirken, noch irgend ein anderes Verhalten als das demüthiger Unterordnung und Gottesfurcht ihr gegenüber beobachten könne (V. 9—11. 14. 15). Gleicherweise nöthige auch der Hinblick auf die vielen Ungerechtigkeiten im diesseitigen Menschenleben, sowie auf die äußerste Dunkelheit und Verborgenheit dessen, was nach dem Tode den einzelnen Menschenseelen widerfahre, an dem Grundsatze eines frohen, gottvertrauenden und zufriedenen Genusses der Gegenwart festzuhalten (V. 16—22). — Bei speziellerer Darlegung dieses Gedankenganges unseres Kapitels lassen sich entweder (mit Vaihinger, Keil 2c.) drei Hauptabschnitte oder Strophen unterscheiden: V. 1—8; V. 9—15 u. V. 16—22; oder, was logischer erscheint, zwei Hälften, deren jede in zwei ungleich lange Abschnitte zerfällt. I. V. 1—11 wird nämlich der Grund für die zeitliche Beschränktheit alles diesseitigen Glückes der Menschen aufgezeigt, und zwar a. als bestehend in der Abhängigkeit alles menschlichen Thuns von Zeit und Umständen überhaupt (V. 1—8); b. als bestehend in der Kurzsichtigkeit und Ohnmacht des menschlichen Erkennens gegenüber der unendlichen Weisheit und Allwissenheit Gottes (V. 9—11). II. V. 12—22 wird das menschliche Erdenglück seinem Wesen nach als ein zeitlich beschränktes und unvollkommenes beschrieben, und zwar a. mit Bezug auf die furchtgebietende Unabänderlichkeit der das menschliche Schicksal bestimmenden Rathschlüsse (V. 12—15); b. mit Bezug auf die verborgenen Wege, welche die göttliche Gerechtigkeit bei Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen im Diesseits und noch mehr im Jenseits einhält (V. 16—22).

2. Erste Abtheilung, erste Strophe: V. 1—8. Alles menschliche Thun und Streben ist dem Gesetze der Zeit und des zeitlichen Wechsels unterworfen. — **Alles hat seine Frist, und seine Zeit hat jedes Vornehmen unter dem Himmel.** „Alles“, nämlich Alles was der Mensch auf Erden unternimmt oder thut; ein ganz allgemeiner Ausdruck, der durch das folgende כָּל־חֵפֶץ „jedes Geschäft, jedes Vornehmen“ näher bestimmt, aber erst durch die folgenden Verse an einer Anzahl von speziellen Beispielen näher erläutert wird. — זְמָן eigentlich „Bestimmtheit, Abgegränztheit“, bezeichnet im späteren Sprachgebrauche (z. B. auch Neh. 2, 6; Esth. 9, 27. 31) eine bestimmte Zeit, eine Frist (Termin) für etwas, während das allgemeinere עֵת Zeit, Zeitabschnitt überhaupt bedeutet. — V. 2. **Seine Zeit hat Gebären und seine Zeit Sterben.** Im Grundtexte eigentlich: „Zeit ist dem Gebären und Zeit dem Sterben“, und ähnlich dann in den weiteren Gliedern der Aufzählung bis zum Schlusse des 8. Verses. Sept. und Vulg. drücken die betreffende Construction (עֵת mit folg. לְ und Infin. constr.) genitivisch aus: *καιρὸς τοῦ τεκεῖν κτλ.; tempus nascendi etc.* — לָלֶדֶת steht nicht für das Passiv לְהִוָּלֵד „geboren zu werden“ (Vulg., Luther, Ewald, Gesen., Elst.), sondern gleich allen folgenden Infinitiven, aktivisch: „zu gebären“. Dafür spricht nicht nur der constante Sprachgebrauch des Alten Testaments bezüglich des Verb. יָלַד, sondern auch der Umstand, daß mit לָלֶדֶת ein Vornehmen (חֵפֶץ), ein bewußtes und absichtliches Thun oder Geschäft namhaft gemacht werden sollte, wozu sich nur der mütterliche Antheil beim menschlichen Geburtsakte, nicht der des Kindes eignete. — Passend schließt sich übrigens dem Gebären gleich das Sterben an. Durch diese vorläufige Zusammenstellung der den Eintritt in's Leben und den Ausgang aus demselben bezeichnenden Akte wird der ganze Bereich, innerhalb dessen die folgenden Handlungen verlaufen, von vornherein „mit seinen Endpunkten abgesteckt“ (Hitzig). — **Seine Zeit Pflanzen und seine Zeit Ausrotten des Gepflanzten.** Für die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe mit denen des Gebärens und Sterbens vgl. Spr. 12, 12; Ps. 1, 3; 37, 35 f.; 92, 13 f.; 128, 3; Dan. 4, 11. 20; Matth. 3, 8—10; 7, 17 f.; 15, 18 2c. — עָקַר, wahrscheinlich denom. von chald. עִקַּר „Wurzel“, bedeutet ursprünglich und eigentlich „ausrotten, entwurzeln“, steht aber sonst im Alten Testament stets metaphorisch, z. B. vom Zerstören von Städten (Zeph. 2, 4), vom Fällen und Unbrauchbarmachen der Rosse oder Stiere mittelst Zerhauung der Sehnen ihrer Hinterfüße (1 Mose 49, 6 2c.). — V. 3. **Seine Zeit Würgen und seine Zeit Heilen.** Die Voranstellung der Negative auch in den nächstfolgenden Sätzchen bis V. 5 a, worauf dann bis zum Schluß der ganzen Reihe abwechselnd der positive oder der negative Begriff vorantreten. — „Würgen“ (הֲרוֹג, eigentlich „niederhauen“ oder „-stechen“) bezeichnet das Schlagen eben der Wunden, deren Heilung das folg. Verb. andeutet. — V. 4. **Seine Zeit Weinen** 2c. לִבְכּוֹת scheint nur des ähnlichen Wortlautes halber unmittelbar an לִבְנוֹת angereiht worden zu sein, ähnlich wie im folgenden Gliede רְקוֹד „hüpfen, tanzen“, seiner gleichklingenden Endung wegen als Gegensatz zu סְפוֹד „wehklagen“ (*κόπτεσθαι, plangere*) gewählt zu sein scheint. — V. 5. **Seine Zeit Steine wegwerfen und seine Zeit Steine sammeln.** Beim ersteren Ausdruck ist natürlich nicht an die Zerstörung des Tempels, von dem nach Mark. 13, 2 kein Stein auf dem andern bleiben sollte, zu denken (mit Hengstenberg u. A.), ebensowenig aber wohl auch an die Vollziehung der Steinigung an Missethätern, oder an das Werfen von Steinen auf die Aecker von Feinden nach 2 Kön. 3, 19. 25 (Hitzig, Elst. 2c.). Sondern הַשְׁלִיךְ אֲבָנִים ist hier wohl identisch mit jenem סִקֵּל „entsteinen“ Jes. 5, 2; 62, 10, geht also auf das Auflesen und Weg-

werfen der Steine von Aeckern, Weinbergen ꝛc., während der folgende Ausdruck natürlich das Steinesammeln zum Häuserbau meint (richtig Vaihinger). — **Seine Zeit Umarmen und seine Zeit Fernsein von Umarmung.** Ob der Zusammenhang der vorhergehenden Ausdrücke mit dem חָבוֹק „herzen, umarmen", wirklich dadurch, daß man den zu werfenden Stein mit der Hand umfaßt, vermittelt ist, wie Hitzig meint, möchte sich doch sehr bezweifeln lassen. Jedenfalls ist aber mit חבק Liebesumarmung gemeint (s. Spr. 5, 20), und das an zweiter Stelle stehende Intensiv. חַבֵּק ist wohl absichtlich gesetzt, um anzudeuten, daß jedes Uebermaß geschlechtlichen Verkehres schädlich sei. — V. 6. **Seine Zeit Suchen und seine Zeit Verlieren.** אַבֵּד, als Gegensatz zu בַּקֵּשׁ, muß hier offenbar „*verlieren*" (oder auch „verloren geben, vom Suchen absteben", — Vaihinger) bedeuten, obschon es sonst immer „zerstören, verderben" heißt; denn auch in sämmtlichen übrigen Gliedern der Reihe besagt das zweite Verb. jedesmal das direkte Gegentheil des ersten. Im Gegensatze zum unabsichtlichen Verlieren bezeichnet dann das entsprechende Verb. des zweiten Glieds: הַשְׁלִיךְ ein absichtliches Wegwerfen oder Verschleudern des eigentlich zu bewahrenden Besitzes (2 Kön. 7. 15; Ezech. 20, 8). — **Seine Zeit Zerreißen und seine Zeit Zunähen.** Man denke namentlich an das Zerreißen der Kleider beim Anhören von Trauerbotschaften (1 Sam. 1, 11; 3, 39; Hiob 1, 20; 2, 12; Matth. 26, 65), sowie an das Wiederzusammennähen der auf solche Weise zum Zeichen des Schmerzes zerrissenen Gewänder. Auch beim folgenden „Schweigen" wird zunächst an das betrübte Schweigen des Trauernden zu denken sein (z. B. 1 Mos. 34, 5; Hiob 2, 13). — V. 8. **Seine Zeit Lieben** ꝛc. Lieben und Hassen, Krieg und Frieden, untereinander eine Kreuzstellung bildend, sind nur durch den Mittelbegriff des Angenehmen und Unangenehmen oder des Wohl- und Webethuenden mit dem Inhalte des vorigen Verses verknüpft.

3. *Erste Abtheilung, zweite Strophe.* V. 9—11. In Folge jener Zeitlichkeit alles irdischen Thuns und Strebens steht insbesondere auch das menschliche Erkennen dem unerforschlichen Walten des Ewigen rathlos und ohnmächtig gegenüber. — **Welchen Gewinn hat der Wirkende, durch das, womit er sich abmüht?** D. h. welchen Nutzen bringen dem Menschen alle die verschiedenen, einander entgegengesetzten Handlungen, von welchen soeben (V. 3—8) eine ganze Anzahl angeführt worden? Die Frage ist eine solche, auf die eine entschieden verneinende Antwort erwartet wird, zieht also aus der bisherigen Betrachtung das negative Ergebniß: Nichts Bleibendes, kein beständiges Glück gibt es hienieden! — V. 10. **Ich sah die Plage** ꝛc. Vgl. Kap. 1, 13b. Dieser Vers hat lediglich überleitende Bedeutung; er bereitet die in V. 11 gegebene nähere Beschreibung des unstäten, vergänglichen und der unerforschlichen Weisheit Gottes gegenüber ohnmächtigen Zustandes des menschlichen Erkennens und Strebens vor. — V. 11. **Alles hat Er schön gemacht zu seiner Zeit.** Auf dem בְעִתּוֹ „zu seiner Zeit" ruht, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, namentlich mit V. 1—8 zeigt, der Hauptnachdruck. Schön hat Gott freilich Alles in diesem Leben angeordnet (vgl. 1 Mos. 1, 31), aber immer nur „in seiner Zeit", immer nur so, daß es seine beschränkte Zeit hindurch schön und gut für den Menschen bleibt, danach aber ein Uebel für ihn wird; also immer nur so, daß die Herrlichkeit dieser Erde rasch ihr Ende erreicht. — **Auch die Ewigkeit hat Er gegeben in ihr Herz,** nämlich *in der Menschen Herz*; denn auf die „Menschenkinder" in V. 11 weist das Suff. in בְּלִבָּם zurück, während im folgenden Versglied der *einzelne* Mensch (הָאָדָם) dem Einen Gotte gegenübergestellt wird. Offenbar verhält sich das vorliegende Sätzchen steigernd zum Inhalt des vorhergehenden; „nicht nur schön hat Gott hienieden, in dieser Zeitlichkeit, den Menschen Alles geordnet, Er hat ihnen *sogar* auch die Ewigkeit in ihr Herz gegeben" — dies ist offenbar der Gedankengang des Dichters. Mit der den Menschen in's Herz gegebenen Ewigkeit" meint derselbe aber die auch schon dem natürlichen Menschen angeborene *Erkenntniß von Gottes ewigem Wesen und Walten*, jene notitia Dei naturalis insita s. innata, welche Paulus Röm. 1, 19 f. als eine den Menschen als solche eigene, an den Werken der Schöpfung sich entwickelnde Intellektual-Anschauung von Gottes „ewiger Kraft und Göttlichkeit" beschreibt. Daß es wesentlich diese natürliche Gotteserkenntniß, also etwas dem Bereiche des menschlichen *Erkenntnißvermögens* Angehöriges, ein sittliches Gut aus der Sphäre des *intellektuellen Lebens* ist, was der Verfasser mit dem Ausdruck הָעוֹלָם meint (also nicht etwa die Eigenschaft der Unsterblichkeit — wiewohl er diese laut Kap. 12, 7 als mit der natürlichen Gotteserkenntniß eng verbunden gedacht haben muß), dies ergibt sich sowohl aus dem בְּלִבָּם („Herz" hier in demselben Sinne wie 1, 13. 17 ꝛc.), wie aus dem Folgenden: „nur daß nicht finden mag der Mensch" ꝛc. Denn dieser einschränkende Satz sagt offenbar eine Beschränktheit der menschlichen Natur in intullektueller Hinsicht aus, ein Nichtfindenkönnen, das gleich einem Nichtwissenkönnen ist. So gewiß aber dieses Nichtwissenkönnen sich auf Umfang und Gränzen des göttlichen Thuns bezieht, so gewiß wird auch die mit הָעוֹלָם bezeichnete Erkenntniß des menschlichen Herzens eine auf Gott und göttliche Dinge bezügliche, eine *religiöse* Erkenntniß sein. Daher sind diejenigen Erklärungen von הָעוֹלָם als contextwidrig abzuweisen, welche diesen Ausdruck im Sinn von „Welt" (Vulg., Luther, Umbreit, Ewald, Elster ꝛc.) oder „Weltsinn" (Gesenius, Knobel), oder „Weltweisheit, Verstand" (Gaab, Spohn; auch Hitzig, der aber עֶלֶם statt עוֹלָם geschrieben wissen will) fassen. Es spricht gegen dieselben außer dem Zusammenhange auch der Sprachgebrauch des ganzen Alten Testaments und insbesondere unseres Buches, wonach עוֹלָם immer s. v. a. Ewigkeit ist (vergl. Pred. 1, 4. 10; 2, 16; 3, 14; 9, 6; 12, 5) und erst in der talmudischen Literatur die Bedeutung „Welt, Makrokosmos" erhält. — **Nur daß nicht finden mag der Mensch das Thun, das Gott gethan von Anfang bis zu Ende.** D. h. nur bleibt dieser menschlichen Erkenntniß des Ewi-

gen die Eine Beschränkung auferlegt, daß sie einen vollständigen und wahrhaft adäquaten Einblick in den göttlichen Weltplan nie gewinnen kann, vielmehr immer nur stückweise und wie aus einem dunklen Spiegel die unerforschlichen Wege und unbegreiflichen Gerichte des Herrn anzuschauen vermag (Röm. 11, 32; 1 Kor. 13, 12). מִבְּלִי אֲשֶׁר steht hier unverkennbar im Sinne von „nur daß, außer daß“, also gleichbedeutend mit dem sonst (Amos 9, 8; Richt. 4, 9; 2 Sam. 12, 14 ꝛc.) hiefür gebrauchte אֶפֶס כִּי; vergl. Ewald, Lehrbuch §. 354, b. Die abweichenden Fassungen (z. B. Vulg., Gesenius: „ita ut non“; Sept., Herzf.: „ὅπως μὴ, damit nicht“; Knobel: „ohne daß“; Hitzig, Umbreit, Hahn: „ohne welchen“ ꝛc.) sind nicht nur contextwidrig, sondern auch ohne ausreichenden sprachlichen Beleg, was die Bedeutung des מִבְּלִי אֲשֶׁר betrifft. — Den tiefliegendsten Grund, weshalb der Mensch Gottes Thun und Walten nicht gründlich zu erkennen und zu verstehen vermag, die Trübung der „ursprünglichen, reinen Harmonie seines Geistes durch die Sünde“ nämlich (Elster), verschweigt der Verfasser hier, weil er diese Thatsache überhaupt, wie es scheint absichtlich, lieber nur voraussetzt, als daß er sie ausdrücklich hervorhöbe.

4. Zweite Abtheilung, erste Strophe. V. 12—15. Das menschliche Glück ist ein zeitlich beschränktes, wesentlich nur im frohen Genuß und richtigen Gebrauch des Moments bestehendes, weil es von den unabänderlichen Rathschlüssen der mehr zur Furcht und demütigen Unterordnung, als zu kühnem Hoffen und Streben auffordernden göttlichen Weltregierung abhängt. — **Ich weiß, daß es nichts Gutes gibt bei ihnen,** nämlich bei den „Menschenkindern“ (V. 10), auf die auch schon das בְּלִבָּם V. 11 zurückwies. בָּם „bei ihnen, an ihnen“, ist wesentlich gleichbedeutend mit „für sie“; vgl. zu 2, 24. יָדַעְתִּי ist eigentlich „ich habe erkannt und weiß in Folge davon“; es bezeichnet die in ihrem Resultat in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit, sowohl hier wie V. 14. — **Als sich zu freuen und Gutes zu thun in ihrem Leben.** Neben dem dankbar frohen Genusse der Lebensgüter wird hier, deutlicher noch als in Kap. 2, 26, das „Gutesthun“ als Hauptbedingung und -bethätigung menschlichen Erdenglückes genannt. Damit ist, wie jene Stelle zeigt und wie sich noch bestimmter aus den Parallelen Ps. 34, 15; 37, 3; Jes. 38, 3 ꝛc. ergibt, nicht bloße Wohlthätigkeit (vgl. Kap. 11, 1 bis 4), sondern Rechtschaffenheit, Erfüllung der göttlichen Gebote überhaupt gemeint (vgl. 12, 13). Für die Fassung des עֲשׂוֹת טוֹב im Sinn von „gutes Muths sein, sich gütlich thun“ (Ibn Esra, Luther, de Wette, Knobel, Hitzig ꝛc.) läßt sich kein einziger sprachlicher Beleg aufbringen; denn Kap. 2, 24; 3, 22; 5, 17 ꝛc. sind es zwar ähnliche, aber doch von der vorliegenden wesentlich verschiedene Redensarten, die den Sinn des „sich gütlich Thuns“ ausdrücken. — בְּחַיָּיו, eigentlich: „in seinem Leben“, weist wieder auf das singularische הָאָדָם V. 11 zurück, so daß im vorliegenden Vers der singularische und der pluralische Gebrauch dieses Wortes ebenso wechselt, wie im vorigen. — V. 13. **Und zugleich auch, daß, wenn irgend Jemand ißt und trinkt, ... dies eine Gabe Gottes ist.** Offenbar derselbe Gedanke, wie Kap. 2, 24. 25. Das וְגַם, ein weiteres Erkenntnißobjekt zu יָדַעְתִּי außer dem schon V. 12 genannten einführend, bezieht sich auf den ganzen Satz. Ueber die eigentliche Bildung des Bedingungssatzes in a, ohne אִם oder eine sonstige Partikel, s. Ewald. §. 357, c. — V. 14. **Ich weiß, daß Alles, was Gott thut, das wird für ewig sein.** Hierin liegt, daß auch alles menschliche Thun an die ewige Ordnung Gottes gebunden ist und daß insbesondere aller frohe, ungestörte Genuß der Güter dieses Lebens von den Anordnungen dieses höchsten Gesetzgebers und Lenkers der Welt abhängt. Vgl. die anschauliche Schilderung des ewig stetigen Ganges der göttlichen Weltordnung in Kap. 1, 4 bis 11. — **Dazu ist nichts hinzuzufügen, und davon ist nichts hinwegzunehmen.** „Dazu“ (עָלָיו), nämlich zu allem jenem ewig Bleibenden, was Gott thut, zu allen jenen ewig gültigen Anordnungen des Höchsten. Zur Construction אֵין לְהוֹסִיף vgl. Ewald, §. 237, c. Zur Sentenz: Sir. 18, 5; Offenb. 22, 18. — **Und Gott hat gemacht, daß man sich vor ihm fürchte.** Dies nämlich durch eben jene unabänderlichen Ordnungen seiner weltregierenden Thätigkeit, von welchen die Menschen mit allem ihrem Thun und Schicksal abhängen; vergl. 9, 12; 2 Kor. 5, 11, und zur Construction: Ezech. 36, 27; Offenb. 13, 15. Wie an diesen Stellen, so ist auch hier „machen daß“ ꝛc. nicht s. v. a.: „machen, auf daß, damit“ ꝛc., sondern = „bewirken daß“ ꝛc. Mit יָרֵא „fürchten“ meint Koheleth allerdings nicht ein Empfinden von Grauen und Entsetzen, sondern eher jenes Gefühl heiliger Scheu, welches wir Ehrfurcht nennen; aber immerhin „denkt er diese Ehrfurcht hier nicht als eine durchaus wohlthuende, beseligende Empfindung, vielmehr als das niederbeugende Gefühl der Nichtigkeit des Menschen gegenüber der unendlichen Machtfülle Gottes, als einen inneren Schauder vor den ihn umschlingenden Banden des göttlichen Rathschlusses, durch die nach seiner Anschauung jede geistige Bewegung zu einem bestimmten Maße vorausbeschränkt ist“ (Elster). — V. 15. **Was da war, ist auch jetzt, und was sein wird, war schon längst.** Das erste Glied lautet eigentlich: „Das, was gewesen ist, schon längst es“ (כְּבָר הוּא), d. h. ist längst vorhanden, besteht von Alters her (nicht gerade: „ist etwas Altes“, wie Hitzig, das Adverb. in ein Substantiv verwandelnd, übersetzt). Das zweite Glied besagt wörtlich: „das, welches zu sein“ (אֲשֶׁר לִהְיוֹת), d. h. was noch zu geschehen hat, was in Zukunft noch geschehen muß; vgl. das englische that which is to be. Zur Sentenz vgl. 1, 9; 6, 10, und besonders Hiob 14, 5; Ps. 139, 16, wo deutlicher noch als hier das Vorausbestimmtsein aller Schicksale des Menschen von Gott ausgesagt ist. — **Und Gott suchet das Verdrängte,** nämlich „wieder auf“, Er holt das, was durch der Zeiten Wechsel bereits verdrängt oder in die Vergangenheit zurückgeschoben gewesen war, wieder hervor, Deus instaurat, quod abiit (Vulgata). Nur diese Fassung des יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף entspricht dem Context, nicht jene bei Sept., Syrer, Targ., Hengstenb. ꝛc. vorliegende,

wonach hier von göttlicher Tröstung und gnadenvoller Heimsuchung Verfolgter (Matth. 5, 10; Luk. 19, 10 ꝛc.) die Rede wäre.

5. Zweite Abtheilung, zweite Stophe. V. 16—22. Die Beschränktheit des menschlichen Glückes ergibt sich insbesondere auch aus den häufigen Fällen von ungenügender, ja scheinbar ungerechter Vertheilung von Glück und Unglück je nach dem sittlichen Werthe und Verdienst der Menschen, wie sie das diesseitige Leben darbietet, sowie aus der Ungewißheit über die Art der Vergeltung im Jenseits, wie sie hienieden immer bestehen bleibt. — **Und weiter sah ich unter der Sonne.** Das „weiter" (עוֹד) weist auf V. 12 zurück, führt also etwas ein, was als neue Erkenntniß zu der daselbst (und V. 14 f.) beschriebenen hinzugekommen ist, und was sich zu jener wie ein Besonderes zum Allgemeinen verhält. — **Den Ort des Rechts** ꝛc. Eigentlich: „Der Ort des Rechts", oder auch: „am Orte des Rechts"; denn מְקוֹם hier und im folgenden Gliede ist streng genommen nicht Objekt zu „ich sah", sondern wie die Accente andeuten, für sich stehender Nominativ (oder Lokativ) — eine abrupte Construction, die einen gewissen feierlichen Nachdruck ergibt, der sich zur erregten Stimmung des Dichters wohl schickt. — מִשְׁפָּט und צֶדֶק „Recht und Gerechtigkeit" unterscheiden sich im Wesentlichen wie objektives und subjektives Recht, oder wie das Recht, das dem Richter als absolute Norm für seine Entscheidungen dienen muß, und wie das im Leben des normalen Menschen verwirklichte Recht; der letztere Ausdruck ist also wesentlich gleichbedeutend mit „Unschuld, Tugend". Als Gegensatz zu beiden Begriffen nennt Koheleth הָרֶשַׁע, das Böse, den Frevel, denkt aber dabei das erste Mal natürlich an objektives, das zweite Mal an subjektives Unrecht, oder jenes Mal an den Frevel, wie ihn z. B. ein gottloser Richter ausübt, das andere Mal an die Frevelhaftigkeit der Bösen überhaupt. — V. 17. **Den Gerechten und den Frevler wird Gott richten,** wird denselben also jenes „Recht" widerfahren lassen, das laut V. 16 im Menschenleben so häufig entweder gar nicht, oder nicht an richtiger Stelle zu finden ist; vgl. Kap. 5, 7; 5 Mos. 1, 17; Ps. 82, 1 ff. — **Denn Zeit für alles Vornehmen und über jegliches Werk ist dort,** d. h. dort oben im Himmel, bei Gott, dem gerechten Richter, gibt's einen Termin für alles gute und böse Thun der Menschen. שָׁם aufwärtszeigend, wie 1 Mos. 49, 24 מִשָּׁם, und עֵת hier s. v. a. „Zeit der richterlichen Entscheidung, Termin", vgl. Kap. 9, 11. 12, sowie das Neutestamentliche ἡμέρα, 1 Kor. 3, 13; 4, 2 ꝛc. Andere lesen שָׂם statt שָׁם: „Allem hat er seine Zeit gesetzt" (Houbigant, v. d. Palm, Döderl., Hitzig, Elster), was aber ebenso unnöthig ist, als die temporale Fassung des שָׁם = tunc, in tempore judicii (Hieron.), oder als die Beziehung des Ausdrucks auf die Erde als die Stätte des hier gemeinten Gerichts (Hahn), oder als die Erklärung des שָׁם nach dem Talmudischen im Sinne von „schätzen, taxiren" (Fürst, Vaih.: „und über jegliches Thun stellt Er die Schätzung an"), oder endlich als die Ewald'sche Parenthesirung der Worte כִּי עֵת לְכָל־חֵפֶץ, wodurch der Satz die Gestalt gewinnt: „Den Gerechten und den Ungerechten wird Gott richten (denn eine Zeit ist für jede Sache), und richten über jede That dort." — V. 18. **Wegen der Menschenkinder** (geschieht's), **daß Gott sie prüfe.** Da die einleitenden Worte: „Ich sprach in meinem Herzen", den Vers dem vorhergehenden coordiniren, so kommt ihm die gleiche Stellung zu V. 16 zu wie jenem, und zu עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם ist demnach der Hauptgedanke dieses 16. Verses zu suppliren: „der Menschenkinder wegen geschieht jene straflose Duldung des Unrechts auf Erden, damit nämlich Gott sie erprobe", d. h. ihnen ihre freie Entscheidung für oder wider seine Wahrheit gestatte (vgl. Offenb. 22, 11). Zu בָּרַר „prüfen, läuternd erproben" vgl. Kap. 9, 1; Dan. 11, 35, sowie den rabbin. Sprachgebrauch, nach welchem dieses Verb. „sieben, sichten" bedeutet (Schebiit, 5, 9). לְבָרָם הָאֱלֹהִים ist eigentlich: „zu dem sie Prüfen Gottes", eine etwas harte Construction, die aber an Jes. 29, 23 ihr Analogon hat. – **Und daß sie sehen,** nämlich die Menschenkinder, auf deren Belehrung die Prüfung eigentlich abzielt; denn Gott seinerseits braucht es nicht erst zu sehen, weiß vielmehr von vornherein, was für ein Gemächte die Menschen sind (Ps. 103, 11). — **Daß sie Vieh sind, sie für sich.** Als „Vieh", d. h. als nicht besser denn Thiere des Feldes werden die Menschen hier bezeichnet nicht um ihres Betragens willen (wie Ps. 73, 22), sondern wegen ihres schließlichen Ergehens, wegen ihres rettungslosen Verfallenseins unter die Herrschaft des Todes; vgl. V. 19 f.; Kap. 9, 12, sowie Hab. 1, 14; Ps. 49, 21. Also nicht die brutale Gesinnung und das unbändig wilde Verhalten des natürlichen Menschen (Hitz., Elster ꝛc.), sondern sein Unterworfensein unter die Herrschaft des Todes und unter den Fluch der Eitelkeit (Röm. 5, 12 ff.; 8, 19 ff.) bildet den Grund für diese Gleichsetzung unsres Geschlechts mit dem Vieh (richtig Luther, Hengstenberg, Vaihinger ꝛc.). — „Sie für sich", d. h. abgesehen von Gottes erlösender Einwirkung, die ihrem Geiste doch schließlich ewiges Leben und Seligkeit, trotz des Verfallenseins des Leibes unter den Tod, gewähren kann (Kap. 12, 7. 14). לָהֶם wirft die Handlung auf das Subj. zurück und dient dazu, dieses letztere mit besonderem Nachdruck hervorzuheben, vergl. 1 Mos. 12, 1; Amos 2, 13; Hiob 6, 19 ꝛc. Nach Ewald, §. 315 a. wäre הֵמָּה לָהֶם eine scherzhafte Steigerung, des Sinnes etwa wie unser „höchstselbst", oder wie lateinisch ipsissimi; doch vermag Ewald hiefür keinen anderen Beleg als eben nur unsere Stelle anzuführen. — V. 19 folgt eine nähere Ausführung der Vergleichung der Menschen mit dem Vieh, welche sich bis zu V. 21 incl. erstreckt, in der Absicht, die Ungewißheit des Schicksals der Ersteren in und nach ihrem Tode hervorzuheben. — **Denn Zufall sind die Menschenkinder und Zufall das Vieh;** dies nämlich, weil sie beide gleicherweise unter der Herrschaft des Zufalles (מִקְרֶה wie Kap. 2, 14. 15) stehen, weil „Beider Loos auf eine für sie unwiderstehliche Weise von außen her bestimmt wird" (Hengstenberg). Die Benennung „Zufall" blos auf den Lebensanfang der Menschen und Thiere, als „Ausgeburten eines blinden Ungefährs", zu beziehen (Hitzig), ist willkürlich und streitet mit der

sogleich folgenden Bemerkung: „und Ein Zufall trifft sie alle", welche zeigt, daß es hauptsächlich das Lebensende Beider, der mit gleicher Unerbittlichkeit sie sämmtlich betreffende Tod ist, um dessen willen sie mit kühner Metapher „Zufall" genannt werden. — **Wie das Eine stirbt auch das Andere,** nämlich dem äußeren Augenscheine nach, der für das vorliegende Urtheil des Verfassers allein maßgebend ist; denn von dem Leben, das für den Menschen noch hinter dem Tode liegt, sieht er hier ab, da es ihm zunächst nur die Vergänglichkeit der diesseitigen Existenz unsres Geschlechts hervorzuheben gilt. — **Und Einen Odem haben sie alle, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht.** רוּחַ ist hier, wie auch V. 21, nicht Geist im engeren Sinne, sondern „Lebenshauch, Lebenskraft, belebendes und organisirendes Prinzip" im Allgemeinen, steht also in jenem auf Menschen gleicherweise wie auf Thiere anwendbaren weiteren Sinne, wie 1 Mos. 7, 21 f.; Ps. 104, 29, und unten Kap. 8, 8 unsres Buchs. Wegen dieser weiteren Fassung des Begriffs רוּחַ „Odem" wird die folgende Bemerkung, daß es einen Vorzug (מוֹתָר) des Menschen vor dem Thiere nicht gebe, im Sinne nicht einer absoluten, sondern lediglich einer relativen Gleichstellung beider Wesen gemeint sein; nur bezüglich der äußeren Identität ihres Lebensausgangs wird der Dichter Beide gleichstellen wollen (gegen Knobel, der hier offenen Materialismus gelehrt findet). Vergl. übrigens die dogmatisch-ethischen Grundgedanken. — V. 20. **Alles geht an Einen Ort,** Menschen und Thiere nämlich; denn sie werden beide gleicherweise wieder zu Staub, wie sie aus Staub gebildet sind. Daß die Erde als Begräbnißstätte für die Leiber von Menschen und Thieren mit dem „Einen Orte" gemeint sei, und nicht etwa der Scheol, das „Versammlungshaus für alles Lebendige" (Hiob 30, 23), zeigt das folg. Glied. — **Alles ist geworden aus dem Staube, und Alles kehrt zum Staube.** Vgl. 1 Mos. 3, 19; Ps. 104, 29; 146, 4; Sir. 40, 11; 41, 10. Alle diese Stellen fassen den Menschen, gleichwie auch die vorliegende, zunächst nur als körperliches Wesen in's Auge und behaupten insoweit eine völlige Gleichheit seines Lebensausganges mit dem der Thiere. Die Frage, ob an diesem Loose auch der Geist des Menschen partizipire, ist damit aber noch unbeantwortet. Auf sie geht der folgende Vers ein, nicht um eine bestimmte Antwort auf sie zu ertheilen, sondern um die Unmöglichkeit einer auf sinnliche Empirie gegründeten Beantwortung derselben zu constatiren. — V. 21. **Denn wer kennet der Menschenkinder Geist, ob er aufsteigt nach oben?** Die fragweise Fassung sowohl dieses, wie des folgenden Glieds wird durch den Satzbau und Context unbedingt erfordert. Daher ist העלה nicht, wie im masorethischen Texte geschieht, mit dem ה articuli zu schreiben, sondern mit dem ה interrogativum, also הַעֹלָה, und ebenso im Folgenden הֲיֹרֶדֶת. Die Construction ist also nicht, wie Joel 2, 14, die einer bejahenden, sondern vielmehr die einer zweifelnden, Ungewißheit ausdrückenden Frage. Aehnlich wie Ps. 90, 11, oder wie oben Kap. 2, 19, weist das מִי יוֹדֵעַ הֲ׳ u. s. w. darauf hin, daß die Sache eine schwer erkennbare, nicht für den ersten Augenschein klare und offenkundige, vielmehr der unmittelbaren sinnlichen Beobachtung sich entziehende sei. Nicht ein gänzliches Nichtwissen (wie Knob. meint), aber doch ein der Gewißheit und äußeren Evidenz sehr ermangelndes Wissen um das Schicksal des Geistes im Jenseits sagt unser Vers also aus. Er behauptet von der Rückkehr des Menschengeistes zu seinem göttlichen Geber in ähnlicher Weise und mit ähnlichem Nachdruck, daß Niemand im Diesseits sie je gesehen oder erlebt habe, wie Johannes (Evang. 1, 18; 1. Br. 4, 12) vom Schauen Gottes behauptet, daß es keinem Menschen je zu Theil geworden sei. Eine Negation der Unsterblichkeit des Menschengeistes als Objekts der inneren Glaubensgewißheit liegt, wie das spätere Zeugniß von diesem Glaubensstandpunkt aus (Kap. 12, 7) zeigt, ebensowenig in unsrer Stelle, als jene johanneische Versicherung: „Niemand hat Gott je gesehen" einen Zweifel an der dem Glauben gewissen Thatsache eines einstigen Schauens Gottes (vergl. 1 Joh. 3, 2) involvirt. Diese Sachlage verkennend hat die Masora, um den vermeintlichen skeptischen Sinn der Stelle zu beseitigen, die beiden ה vor עלה und vor ירדת als Artikel punktirt, und so den auch von vielen Neueren (z. B. Geier, Dathe, Rosenm., Hengstenberg, Hahn) festgehaltenen Gedanken erzielt: „Wer kennet den Geist der Menschenkinder, ihn, der emporsteigt nach oben? Und den Geist des Viehes, ihn, der herabfährt zur Erde?" Die nach Zusammenhang und Satzbau allein richtige Fassung bieten schon Sept., Vulg., Chald., Syrer dar, von welchen nicht blos die „rationalistische Exegese", wie Hengstenberg meint, sondern auch Luther, Starke, Michaelis, Elster und viele Andere, welche weit davon entfernt sind, dem Prediger skeptische oder materialistische Tendenzen zuzutrauen, sich dieselbe angeeignet haben. — V. 22. Rückkehr zu der schon in V. 12 f. ausgesprochenen Sentenz, daß man die von Gott dargebotene Gegenwart frisch und freudig ergreifen und zur Bahnung eines sicheren Wegs in die Zukunft benutzen müsse. — .... **Als daß der Mensch sich freue an seinen Werken.** בְּמַעֲשָׂיו, d. h. an seinem Thun und Streben überhaupt, an seinen Werken sowohl, wie an den Früchten derselben; vergl. 5, 18. Von dem Kap. 2, 24 erwähnten Sichgütlichthun oder Fröhlichsein in der Arbeit ist dieses „Sichfreuen an seinen Werken" durchaus nicht wesentlich verschieden (gegen Hitzig), ebensowenig als es von dem obigen „sich freuen und Gutes thun" ꝛc. (V. 12. 13) sachlich verschieden ist. — **Denn das ist sein Theil,** d. h. denn weiter ist ihm hienieden nichts beschieden; vergl. 2, 10. — **Denn wer wird ihn dahin bringen, zu blicken in das, was nach ihm sein wird,** d. h. nicht: in den Zustand nach dem Tode, in die Verhältnisse des Menschenlebens im Jenseits, sondern wie die Parallelen Kap. 6, 12; 2, 19 zeigen: in die zukünftigen Zustände des Erdenlebens, in die Verhältnisse, wie sie sich nach seinem Ableben auf Erden (zunächst nämlich in seiner näheren Umgebung und Thätigkeitssphäre, vgl. 2, 19) gestalten werden. Die Sentenz involvirt also weder eine Leugnung der persönlichen Fortdauer des Menschen (Hitzig), noch eine Geltendmachung des epikuräischen Grundsatzes: „Genieße vor dem Tode, damit du nicht leer ausgehest!" (Knobel), noch überhaupt eine Beziehung auf das Jenseits, sondern einfach eine Mahnung, die Gegenwart sich zu freudiger

und fleißiger Berufsarbeit zu Nutz zu machen, ohne wegen der Zukunft, die ja doch unzugänglich für unser menschliches Erkennen sei, zu sorgen und zu zagen. Richtig Hengstenberg: „Der Mensch weiß nicht, was Gott thun wird, V. 11. Darum ist es thöricht, das Glück durch mühsame Anstrengung erjagen zu wollen, zu sorgen und sich zu grämen, V. 9. 10; wie ebenso auch thöricht (Kap. 6, 12), sich in viele Weitläuftigkeiten einzulassen, der ἀδηλότης πλούτου (1 Tim. 6, 17) nachzujagen, zu sammeln und zu häufen für den, welchem Gott es geben will, 2, 26; vernünftig dagegen, sich der Gegenwart zu freuen! Richtig verstanden, zieht also unser Vers die praktische Consequenz nicht aus den unmittelbar vorhergehenden Versen 19—21, sondern aus dem Inhalt des ganzen Kapitels.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Die beiden Hälften unseres Abschnittes, von welchen die eine (V. 1—11) den Grund für die zeitliche Beschränktheit des Erdenglückes, die andere (V. 12—22) das Wesen dieses irdisch-zeitlichen Glückes darlegt, verhalten sich zueinander wie der theoretische und praktische Theil einer zu sammenhängenden Betrachtung über das Thema von der Zeitlichkeit alles menschlichen Strebens und Geschehens. Das „Alles hat seine Zeit", oder der theoretische Hauptsatz der Betrachtung, dient dem „Freue dich und thue Gutes in deinem Leben" als dem praktischen Hauptsatze zur begründenden Unterlage. Die Darlegungen von der Unabänderlichkeit der ewigen Rathschlüsse Gottes (V. 14. 15), von der erst im Jenseits stattfindenden allseitig gerechten Vertheilung der menschlichen Lebensloose (V. 16. 17) und von der gänzlichen Ungewißheit des Schicksals des Menschengeistes nach dem Tode (V. 18—21) sind nur nachträgliche Rückblicke vom praktischen auf den theoretischen Theil, wodurch die Nothwendigkeit eines freudigen und fleißigen Gebrauchs der Gegenwart nach mehreren Seiten hin speziell dargethan wird, um so der Schlußermahnung zur Freude an den Werken dieses Erdenlebens desto mehr Nachdruck zu verleihen. — Der Gesammtinhalt des Kapitels ist also wesentlich paraklet ischer Art, eine Hinweisung auf das ewige Walten des Höchsten, das dem Menschen, der in Seinen Wegen wandelt, sein Glück, wenn nicht für's Diesseits, dann für's Jenseits verbürgt und ihn so zu dankbar freudigem Genusse der gegenwärtigen Glücksgüter und zu unbekümmertem Vertrauen auf die segnende und helfende Hand Gottes aufmuntert. Das Thema Koheleths im vorliegenden Abschnitt ist, nach Hengstenberg's richtiger Bemerkung, im Wesentlichen eins mit dem Ausspruche Jeremia's (10, 23): „Ich weiß, Herr, daß nicht dem Menschen gehört sein Weg, und nicht dem Manne, welcher wandelt, daß er festige seinen Schritt", oder mit dem Grundgedanken jener Kreuz- und Trostlieder, wie: „Ich weiß, mein Gott, daß all mein Thun und Werk auf deinem Willen ruhn", oder „Warum sollt ich mich denn kränken und auf's Künftige gedenken„, oder: „Alles ist an Gottes Segen und an seiner Gnad' gelegen", u. s. w. Nur liegt im Texte keinerlei Nöthigung vor, die tröstende Tendenz des Abschnittes speziell auf das Volk Israel als eine unter schweren Verfolgungen und Mißhandlungen seitens äußerer Feinde leidende Ecclesia pressa zu beziehen. Denn bietet das Kap. auch einige Anspielungen auf Leiden und Ungerechtigkeiten als in des Verfassers Zeit und Umgebung vorherrschende Erscheinungen dar (s. bes. V. 16—18, und vgl. über die Unmöglichkeit eines Herrührens dieser Schilderung vom historischen Salomo: Einl., S. 112), so läßt sich doch von einer Beleuchtung dieser traurigen Zustände vom Standpunkte des theokratisch-heilsgeschichtlichen Pragmatismus der Propheten aus schlechterdings Nichts entdecken, die betreffenden Schilderungen beobachten vielmehr eine ganz allgemeine Haltung und reflektiren nirgends auf die individuelle Stellung oder auf den heilsgeschichtlichen Beruf des Volkes Israel. Weshalb namentlich jene allegorische Auffassung der Eingangsverse V. 1—8 als eintragend und allzu gekünstelt zu verwerfen ist, kraft deren Hengstenberg und einige Aeltere hier spezielle Hinweisungen auf die wechselvollen Geschicke des Gottesvolkes entdecken wollen, und daher das „Gebären" und „Sterben" im Sinne von Jes. 54, 1; Habak. 1, 12, das „Pflanzen" und „Ausrotten" im Sinne von Ps. 80, 9. 13 f., das „Würgen" und „Heilen" im Sinne von Hos. 6, 1, das „Einreißen" und „Bauen" im Sinne von Jerem. 24, 6; 31, 4; 42, 10 deuten, 2c. Bei der praktischen Behandlung des Abschnittes darf diese spezifisch-heilsgeschichtliche Beziehung neben anderen gewiß ebenfalls geltend gemacht werden; aber ein Recht auf ausschließliche Hervorkehrung kann sie nicht beanspruchen.

Bei der praktisch-homiletischen Bearbeitung unseres Kapitels gilt es natürlich, den vorzugsweise charakteristischen Aussprüchen von der „dem Menschen in's Herz gegebnen Ewigkeit" (V. 11) und von der Gleichheit des endlichen Schicksals der Menschen und Thiere im Tod (V. 18—21) besondere Sorgfalt der Betrachtung zuzuwenden. Auf Grund der ersteren Stelle gilt es, die Grundzüge der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und dem überzeitlichen Wesen und Berufe der Menschen zu entwickeln (vgl. die bereits angeführte Schrift von Fabri, „Zeit und Ewigkeit", besonders S. 60 ff.). Im Anschluß an die zweite Stelle dagegen hat man jene Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens, wonach dasselbe dem Leibe nach der Zeit, dem Geiste nach aber Gotte und der Ewigkeit angehört, aufzuzeigen und die hieraus sich ergebenden praktischen Consequenzen für Sinn und Verhalten der Kinder Gottes hervorzuheben. Vgl. darüber, außer den unten anzuführenden homiletischen Andeutungen aus Tauler, Melanchthon 2c., besonders Kleinert, Zur alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes (Jahrbb. für deutsche Theol. 1867, H. I, S. 13): „Die lebensvolle und erhebende Wahrheit, daß durch den Geist von Gott unser Fleisch lebt (1 Mos. 2, 7), wird bei Koheleth zum zweischneidigen Schwerte, das sich gegen die eigene Lebensfreudigkeit kehrt; da von Gott alles Leben ist, das menschliche wie das thierische (3, 19. 20), so ist unser Leben ein fremdes in uns, das uns nicht gehört (vgl. 8, 8), das die Materie wieder herausgeben muß auf fremden Willen, um zu werden, was sie gewesen, Staub (3, 20; 12, 7)," u. s. f.

Den Einheitsgedanken bei zusammenfassender homiletischer Behandlung des Ganzen dürfte man am passendsten aus V. 11 und 12 zu entnehmen und demgemäß etwa zu formuliren

haben: „Als Bürger des zeitlichen und Erbe des ewigen Lebens hat der Mensch die Freuden dieser Zeit dankbar zu genießen und durch gewissenhafte Lösung der von ihr dargebotenen Aufgaben heilsame Früchte für die Ewigkeit zu sammeln". Oder: „Lebe wacker in der Zeit, so krönet dich die Ewigkeit". Oder: „Suche schon in der Zeit dein ewiges Leben zu leben; dann wirst du seiner einst wirklich theilhaftig". Vgl. das Verslein Jakob Böhme's:

„Wem Zeit wie Ewigkeit,
und Ewigkeit wie Zeit,
der ist befreit
von allem Streit!"

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 1. Brenz: Salomo verdammt zu Anfang dieses Kapitels alles ängstliche Ueberlegen und Sorgen um irdischer Dinge willen, vor Allem das unnütze weltliche Sorgen. Denn es sitzt dies in vieler, ja der meisten Menschen Herzen so tief eingewurzelt, daß es nur schwer daraus entfernt werden kann. Dabei ist es eine Plage von nicht nur höchst beschwerlicher, sondern von ganz und gar nutzloser Art. Fast alle übrigen Plagen und Mühen lassen sich leicht ertragen und beschweren wenigstens nur den Körper; aber das Sorgen richtet beide, Körper und Geist zu Grunde. — — Deshalb will Salomo hier sagen: Handle noch so gut oder noch so schlecht, und quäle dich dabei mit Sorgen bis zum Tode: dennoch wirst du, bevor die von Gott bestimmte Zeit eintritt, dich vergeblich abmühen. Denn Alles geschieht nach göttlicher Anordnung, ohne unser Dazuthun, zu seiner Zeit; nach dem deutschen Sprichwort: „Soll's sein, so schickt sich's". — Luther: Daß kein Ding eher geht, ehe die Stunde kommt, die Gott bestimmt hat, das beweist Salomo mit Exempeln aller menschlichen Sachen und sagt: Bauen hat seine Zeit, Brechen hat seine Zeit rc., und will also daraus schließen, daß alles menschliche Rathschlagen, als Denken, Dichten, Trachten, ein Schemen, Schatten und lauter Spiegelfechten ist, es sei denn die Sache im Himmel auch beschlossen. Es mögen Könige, Fürsten, Herren Rath halten, alles abreden, wie sie wollen: welcher Sache Stündlein kommen ist, die geht, die anderen bleiben stehen, hindern und stauen sich. Und ob es gleich scheint, es werde jetzund geschehen, so wird doch nichts daraus, bis daß auch ihre Stunde kommt, wenn gleich alle Menschen auf Erden sich zerreißen sollten. Gott will Ihm den Seiger nicht stellen lassen von den Königen, Fürsten und Herren oder Weisen auf Erden. Er will ihn stellen; wir sollen ihm nicht sagen, was es geschlagen hat, Er will es uns sagen. Also redet Christus im Evangelio: Meine Stunde ist noch nicht gekommen, u. s. f. — Hamann: Wir finden hier eine Reihe widersprechender Dinge und Handlungen, welche im menschlichen Leben vorkommen, die unmöglich zugleich bestehen können und daher ihre besondere Zeit erfordern. Für jedes ist derjenige Augenblick bestimmt, welcher der geschickteste und beste für dasselbe ist. Die Schönheit der Dinge besteht in diesem Augenblicke ihrer Reife, den Gott abwartet. Wer die Blüthe der Kirschen für die Früchte kosten wollte, würde ein schlechtes Urtheil darüber fällen; wer den kühlen Schatten der Bäume nach der Witterung des Winters und nach ihrer Gestalt in dieser Jahreszeit beurtheilen wollte, würde sehr blind urtheilen. Und diese Schlüsse machen wir gleichwohl über Gottes Regierung und über die Absicht derselben!

V. 2—8. Geier (zu V. 2): Pflanzen und Bäume werden der Früchte wegen gesetzt und gewartet, die unfruchtbaren aber ausgerottet. Bist nun du, o Mensch, im Garten des Herrn zwar eingepflanzt, aber unfruchtbar, so hüte dich und bessere dich, sonst wirst auch du ausgerottet, Luk. 13, 6 ff. — Starke (zu V. 3a): Gott ist so gnädig, daß er die Menschen zu ihrem Besten zwar verwundet und ihr Herz zerknirschet, sie aber auch wieder heilet durch die Versicherung seiner Gnade und Vergebung der Sünden, Hos. 6, 1. — Hengstenberg (zu V. 3b): Das Volk Gottes hat das Privilegium, daß die einreißende und zerstörende Thätigkeit immer nur Mittel und Vorbereitung ist für die bauende, daß auf die letztere also stets die Endabsicht Gottes gerichtet ist. Deshalb kann man im Reiche Gottes auch da fröhlich und getrost sein, wenn momentan dort die Thätigkeit des Einreißens vorhanden ist. — (zu V. 8): Die Zeit, da unser Buch geschrieben wurde, war der Hauptsache nach eine „Zeit des Hassens", wie das die Gläubigen in täglicher schmerzlicher Erfahrung erkennen mußten. Aber es war ihnen durch das Wort Gottes gewährleistet, daß dereinst eine „Zeit des Liebens" kommen werde, wie sie früher nicht dagewesen (Jes. 49, 23; 60, 16; 66, 12), und in Hoffnung auf diese wurde es ihnen leichter, den Haß hinzunehmen aus derselben lieben Hand, die einst die Liebe spenden sollte.... In den süßen Namen des Friedens, welcher der streitenden Kirche so an's Herz gewachsen ist, läuft das Ganze aus. „Friede, Friede dem Fernen und dem Nahen, spricht der Herr, Jes. 57, 19.

V. 9. 10. Luther (zu V. 9. 10): Ehe das Stündlein kommt, ist Denken und Arbeit daran verloren. Arbeiten sollen wir gleichwohl, jeder in seinem Stande, und Fleiß haben, das gebeut Gott: treffen wir nun das Stündlein, so gerathen die Sachen; treffen wir's nicht, so wird nichts daraus, so hilft kein Menschengedenken nicht. Welche nun dem Gottes-Stündlein wollen zuvorkommen, die mühen sich, und haben nichts denn Sorge und Herzeleid davon. — Starke (zu V. 10): Die Sünde macht es, daß der Mensch mancherlei Sorgen, Gefahren und Schmerzen bei den Beschäftigungen seines Lebens unterworfen ist, 1 Mos. 3, 17. Es ist nicht der wirkende, sondern der zulassende Wille Gottes, der die sündigen Menschen diese mancherlei üblen Folgen ihrer Sünde erfahren läßt.

V. 11. Brenz: Obgleich der Herr Alles auf's beste und weiseste geschaffen und unseren Bedürfnissen angepaßt hat, so hindert uns doch unser eigner Wille und unsere kurzsichtige irdische Weisheit, auch nur den Nutzen und Genuß daraus zu ziehen, den die Thiere aus Gottes Werken schöpfen. — Geier: Bei Erforschung der Werke und Wege Gottes sehe man sich wohl vor, daß man nicht das von Gott Verborgene vorwitzig auszugrübeln suche und dagegen den geoffenbarten Gotteswillen zum Schaden seiner Seele verabsäume. — Starke: Das der menschlichen Seele einwohnende Verlangen ewig zu leben, ist ein Ueberbleibsel vom göttlichen Ebenbilde. O daß man es auf die rechte Weise zu

stillen suchte, wie glücklich würde man dann sein! — Elster: Das Vermögen des Menschen, die Harmonie der Welt (? richtiger wohl: die in den Dingen der Welt abgespiegelte ewige Kraft und Göttlichkeit des Höchsten) in sich zu reflektiren, ist eben nur eine Fähigkeit, an deren vollkommener Ausübung der Einzelne durch die individuelle Schwäche gehindert wird. Weil im Inneren des Menschen die ursprüngliche reine Harmonie des Geistes getrübt ist, vermag er auch das außer ihm Seiende nicht in voller Reinheit und Wahrheit zu erfassen, und namentlich das Höchste vermag er nur ganz unvollkommen zu erkennen, nämlich die ewigen göttlichen Schöpfungsgedanken, welche das innerste Wesen der Dinge ausmachen.

V. 12—15. Melanchthon (zu V. 12. 13): Diese Worte sollen nicht etwa die Grundsätze eines epikuräischen Genußmenschen spottenderweise darlegen, sondern die ernstgemeinte Lehre ausdrücken, daß die Dinge dieser Welt gemäß göttlicher Ordnung und Bestimmung zu gebrauchen und zu genießen seien, sowie Anweisung zu glücklichem und maßvollem Genusse derselben ertheilen. Man schaue also im Glauben auf Gott hin, verrichte die Werke seines Berufs, erflehe und erharre Gottes Hülfe und Segen, trage geduldig die Mühen und Beschwerden, die Er sendet, und wisse dann gewiß, daß, soweit unsere Arbeit mit Erfolg gekrönt ist, dies von Gottes Schutz und Leitung kommt. — Luther: Dieweil so mancherlei Hinderung und Unfälle im Handeln auch denen begegnen, die fleißig sind und es treulich und wohl meinen, und weil so viel Unglückes in der Welt ist, so ist nichts besseres, denn fröhlich des Gegenwärtigen, was Gott vor die Hand gibt, brauchen und um das Zukünftige sich mit Sorgen und Gedanken nicht ängsten und kränken. Darin liegt aber die Kunst, daß man es thun könne; das ist Gottes Gabe. — Osiander (zu V. 14. 15): Gott handelt unwandelbar, auf daß wir seine Majestät und Allmacht daraus erkennen, ihn fürchten und in Gottseligkeit mit höchster Ehrerbietung ihm dienen. Wie Gott es mit uns macht, so sollen wir's annehmen und für gut halten, Hiob 2, 10. — Berleb. Bib.: Darum hast du dich gar nicht daran zu stoßen, daß du dich derwegen (durch Leiden und Trübsale) von dem höchsten Gute wolltest abziehen lassen. Denn Gott wird das Unrecht und die Gewalt, so den Frommen geschehen ist, ja nicht ungestraft lassen.

V. 16. 17. Hansen: Wie hier eine gewisse Zeit ist, da die Menschen ihre Neigungen erfüllen, so ist auch dort eine bestimmte Zeit, wo sie vor Gericht gezogen werden. — Hengstenberg: Das Gericht über den Bösen darf dann um so zuverlässiger erwartet werden, wenn er den Ort des Rechtes und der Gerechtigkeit einnimmt und von dorther seine Bosheit ausübt, die obrigkeitliche Gewalt also dazu mißbraucht.

V. 18—21. Tauler: Der Mensch ist geschaffen von Zeit und Ewigkeit; von Zeit nach dem Leibe, von Ewigkeit nach dem Geiste. Nun neigt sich jedes Ding nach seinem Ursprung. Weil der Leib geschaffen ist von der Erde und von der Zeit, darum neigt er sich auf zeitliche Dinge und sucht darin seine Lust. Weil der Geist aus Gott geflossen, geschaffen ist von der Ewigkeit, darum neigt er sich zu Gott, zur Ewigkeit. — Wenn der Mensch sich kehrt von der Zeit und den Kreaturen in Ewigkeit und in Gott, so hat er auch ein Wirken in Gott und in Ewigkeit, und so machet er aus Zeit Ewigkeit und aus der Kreatur Gott im göttlichen Menschen. — Melanchthon: Salomo redet hier vom äußeren Augenschein. Befragte man nur die Augen und den Verstand, ohne auf Gottes Wort zu hören, so erschiene das menschliche Leben dergestalt vom bloßen Zufall regiert, daß die Menschen gleichsam Ein großer Haufen Ameisen zu sein und gleich Ameisen zertreten zu werden schienen. Aber diesem Augenscheine muß die Offenbarung des göttlichen Worts gegenübergestellt werden. — Starke: Wie du dir nach deinem Tode einen besseren Zustand wünschest als den der Thiere, so siehe auch zu, daß du in deinem Leben dich von den Thieren durch einen vernünftigen christlichen Wandel unterscheidest, Ps. 32, 9.

V. 22. Wohlfarth: Nur der Augenblick, den wir in der Zeit leben, ist unser Eigenthum. Jede verlebte Stunde sinkt unwiderruflich in's Meer der Vergangenheit; die Zukunft ist ungewiß: darum ist Der ein Thor, welcher die Gegenwart ungenützt vorübergehen läßt, in eitler Zerstreuung vergeudet, oder in nutzlosen Klagen vertrauert. — Hengstenberg: s. oben die exeget. Erläut. z. d. St.

B.

Die Hindernisse des irdischen Lebensglückes,

beruhend theils auf persönlichem Mißgeschick von mancherlei Art, theils auf Uebelständen des geselligen und des politischen Lebens.

Kap. 4, 1—16.

1. Das persönliche Mißgeschick mancher Menschen.

(V. 1—6.)

1\. **Und ich kehrte zurück und sah alle die Bedrückungen,**
die verübt werden unter der Sonne,
und siehe da, Thränen der Unterdrückten,
und keinen Tröster hatten sie;
und von der Hand ihrer Unterdrücker [geschah] Gewalt,
und keinen Tröster hatten sie.

2. Da pries ich die Todten, die längst gestorben waren,
mehr als die Lebendigen, welche noch lebten;
3. und glücklicher als Beide den, der bis jetzt noch nicht gewesen,
der nicht gesehen das böse Werk,
das gewirkt wird unter der Sonne!
4. Und ich sah alle Mühe und alle Thätigkeit des Thuns,
daß es Eifersucht ist des Einen wider den Andern.
Auch das ist Eitelkeit und windiges Streben. —
5. „Der Narr faltet seine Hände
und zehrt sein Fleisch".
6. Besser eine Hand voll Ruhe,
denn beide Fäuste voll Mühe und windigem Streben.

2. Die Uebelstände des **geselligen** Lebens.

(V. 7—12.)

7. Und ich kehrte zurück und sah Eitelkeit unter der Sonne.
8. Da ist Einer und kein Zweiter,
auch Sohn und Bruder hat er nicht,
und [doch] ist kein Ende aller seiner Mühe,
auch werden seine Augen nicht des Reichthums satt.
„Und für wen müh' ich mich, und darbe meiner Seele ab das Gute?"
Auch das ist Eitelkeit und eine böse Plage!
9. Besser sind die Zwei als nur der Eine,
weil sie guten Lohn für ihre Mühe haben.
10. Denn wenn sie fallen, wird der Eine seinen Gefährten aufrichten;
doch wehe ihm, dem Einen, welcher fällt,
und ist kein Zweiter da, ihn aufzurichten!
11. Auch wenn Zwei [zusammen=] liegen, wird's ihnen warm;
doch dem Einen, wie soll's ihm warm werden?
12. Und wenn man überwältigt den Einen,
so mögen die Zwei wohl vor ihm [dem Angreifer] Stand halten,
und die dreifache Schnur zerreißt nicht so bald.

3. Die Uebelstände des **politischen** Lebens.

(V. 13—16.)

13. Besser ein Jüngling arm und weise,
als ein alter und thörichter König,
der sich nicht mehr weiß belehren zu lassen.
14. Denn aus dem Hause der Gefangenen ging jener hervor, um zu herrschen;
ja geboren auch in seinem Reiche war er arm.
15. Ich sah alle die Lebenden, die unter der Sonne wandeln,
mit jenem Jüngling, dem Zweiten, welcher an seine Stelle treten sollte.
16. Kein Ende hatte alles Volk,
Alle, an deren Spitze er stand; —
doch die Nachkommen freuen sich seiner nicht.
Denn auch dies ist Eitelkeit und windiges Streben.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Anlage dieses Abschnittes ist eine besonders einfache und durchsichtige. Jede der drei Abtheilungen oder Strophen, wie sie in der eben mitgetheilten Uebersetzung unterschieden sind, zerfällt wieder in zwei kleinere Absätze oder Halbstrophen, mit welchen jedesmal neue Wendungen des Gedankenganges anheben. Das vollständige Schema ist sonach: Erste Strophe: Das persönliche Mißgeschick der Menschen: V. 1—6; erste Halbstrophe: V. 1—3; zweite Halbstrophe: V. 4—6. Zweite Strophe: Die Uebelstände des geselligen Lebens: V. 7—12; erste Halbstrophe: V. 7

bis 8; zweite Halbstrophe: V. 9—12. Dritte Strophe: Die Uebelstände des politischen Lebens: V. 13—16; erste Halbstrophe: V. 13. 14; zweite Halbstrophe: V. 15. 16. — Vgl. Vaihinger, Comment. S. 32 f., sowie unten, dogmat.-ethische Grundgedanken.

2. Erste Strophe: V. 1—6. Nicht blos die wirklich unglücklichen Menschen seufzen unter Leiden, Bedrückungen und Gewaltthaten der verschiedensten Art (V. 1—3), auch den Glücklichen vergällt Neid und Mangel an wahrer Seelenruhe die Freuden ihres Lebens (V. 4—6). — **Und ich kehrte zurück**, nämlich von dem bisherigen Gange meiner Betrachtungen (die sich laut Kap. 3 auf Grund und Wesen des irdischen Glückes der Menschen bezogen hatten). Mit Recht fordert Hengstenberg für unsere Stelle, sowie für V. 7 und Kap. 9, 11 (desgl. auch für Sach. 5, 1) die Fassung des וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה im Sinne von: „und ich kehrte zurück und sah", was soviel ist als: „und wiederum sah ich" (Ewald) und den Uebergang zu einem neuen Gegenstande der Betrachtung andeutet, nicht etwa die Wiederholung einer schon früher dagewesenen Betrachtung, wie Hahn will. Ungenau Luther, Elster, Vaih. 2c.: „und ich wandte mich" 2c.; denn שׁוּב drückt jedenfalls einen anderen Sinn aus als פנה oder סבב (2, 12. 20 2c.). — **Und sah alle die Bedrückungen.** Wie Amos 3, 9 wird auch hier עֲשֻׁקִים als Abstraktum: „Unterdrückungen, Gewaltthaten" zu nehmen sein; denn zur concreten Fassung „Bedrängte" stimmt nicht der Beisatz הָעֲשֻׂים, während im folgenden Glied der concrete Sinn „Bedrängte" aus dem Contexte erhellt. — **Und siehe da, Thränen der Unterdrückten.** Eigentlich: „Thräne der Unterdrückten" (דִּמְעָה collectiv = Gethrän, Gewein). Die Schilderung ist eine lebhaft vergegenwärtigende, die aber nicht die wirklichen Zustände in phantastisch-sentimentaler Weise oder aus bitterer und mürrischer Misanthropie vergrößert, sondern einfach Thatsachen berichtet, Thatsachen nämlich, wie sie der Verfasser in Folge der politisch unselbständigen und gedrückten Lage seiner Volksgenossen vielfach erlebt hatte. — **Und von der Hand ihrer Unterdrücker** (geschah) **Gewalt.** כֹּחַ hier = חָזְקָה (1 Sam. 2, 16; Ezech. 34, 4) Gewaltthat. Die Wiederholung des „und keinen Tröster hatten sie" veranschaulicht mit ergreifendem Nachdruck die hoffnungslose, verzweifelte Lage der Nothleidenden. Vergl. die ähnlichen Repetitionen einer und derselben tragischen Wendung: Jes. 9, 11. 16. 20; 10, 4; Mark. 9, 44. 46. 48. — V. 2 **Da pries ich die Todten, die längst gestorben waren.** שַׁבֵּחַ ist nicht Partizip. mit weggefallenem מְ, sondern Infinit. absol., der hier das Verb. finit. fortsetzt, wie Kap. 9, 11 und 1 Chron. 5, 20 (vgl. Berth. z. d. St., sowie Ewald, §. 351, c). — **Mehr als die Lebendigen, welche noch lebten.** עֲדֶנָּה, contrah. aus עַד הֵנָּה, עַד הֵן, adhuc, noch. — Zur Sentenz vgl. 7, 1 f.; auch Herodot I, 31: „*ἄμεινον ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν*", sowie den V. 6 des Menander: *Ζωῆς πονηρᾶς θάνατος αἱρετώτερος.* — V. 3. **Und glücklicher als Beide den, der bis jetzt noch nicht gewesen.** Vgl. zu dieser Steigerung des vorigen Gedankens: Kap. 6, 3—5; 7, 1; Hiob 3, 13 ff.; Jerem. 20, 18, sowie Theognis Gnom. v. 425 ss.:

Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
Μηδ' ἐσιδεῖν αυγὰς ὀξέος ἠελίου.
Φύντα δ', ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

Andere Parallelen aus Klassikern wie Sophokles (Oed. Col., 1143 s.), Euripides (Cresphontes, fragm. 13), Chalcidamas, Posidipp, Philemon, Val. Maxim. II, 6; Solinus (Polyhist., c. 10) 2c. s. bei Knobel zu dieser Stelle und bei Hengstenberg S. 160 f. Der Unterschied zwischen solchen Klagen bei heidnischen Schriftstellern und zwischen ebendenselben im Munde unseres Dichters liegt darin, daß der Letztere, gleichwie auch Hiob und Jeremia, nicht bei den durch die Klage ausgedrückten düsteren Reflexionen stehen bleibt, sondern durch sein Fortschreiten zu Aussagen lebensfroheren Inhalts die in jenen gelegene Wahrheit als eine einseitige und nur partielle kundgibt. — V. 4. **Und ich sah alle Mühe und alle Tüchtigkeit des Thuns.** כִּשְׁרוֹן, wie 2, 21 nicht vom glücklichen Erfolge des Thuns, sondern von dessen tüchtiger Art und Weise; richtig Sept.: *ἀνδρεία*, im Ganzen auch Vulgata: industriae. Doch versteht es sich von selbst, daß der Verfasser zunächst nur an solche Tüchtige und Arbeitsame denkt, deren Anstrengungen auch von Erfolg begleitet sind, so daß sie Gegenstand des Neides oder der Eifersucht werden können. Er hat also jetzt nicht mehr durchaus Unglückliche und Schwerleidende, wie in V. 1—3, sondern relativ Glückliche im Auge. — **Daß es Eifersucht ist des Einen wider den Andern.** Eigentlich: „vor dem Andern" (קִנְאַת אִישׁ מֵרֵעֵהוּ), d. h. eifersüchtiges Streben, es dem Anderen in tüchtigem Streben und entsprechendem Erfolge zuvorzuthun, also neidische Gesinnung und Handlungsweise, invidia (vgl. 9, 6, wo קִנְאָה dieselbe Bedeutung hat, auch Jes. 11, 13 2c.). — **Auch das ist Eitelkeit** 2c.; weil nämlich bei der Unsicherheit aller irdischen Verhältnisse es nicht einmal wahren Gewinn bringt, den Nächsten an Fleiß und Geschicklichkeit zu übertreffen. — V. 5. **Der Thor faltet seine Hände und zehrt sein Fleisch.** Wahrscheinlich ein Sprichwort von gleicher Tendenz, wie Spr. 6, 10; 24, 33, nämlich gegen die Faulheit gerichtet, deshalb aber auch wohl nicht Rede des Dichters, sondern eingeführte Rede eines Neidischen, der sein eifriges Streben, es seinem Nächsten an Tüchtigkeit zuvorzuthun, zu vertheidigen sucht, aber sofort in V. 6 widerlegt wird. So richtig Hitzig (vgl. auch oben Einl. §. 1, Anm. 2), während Luther, Geier, Oetinger, Bauer, Vaihinger 2c. vielmehr den Eifersüchtigen als Thoren, der die Hände aus Aerger oder Verzweiflung zusammenschlage und sich selbst in wilder Leidenschaft verzehre, bezeichnet finden, und Ewald, Hengstenberg, Elster 2c. annehmen, der Verfasser stelle dem Neid die Unthätigkeit als anderes Extrem gegenüber, um auch vor ihr zu warnen — was doch offenbar eine sehr abrupte und undeutliche Darstellungsweise voraussetzen würde. Ueber die Redensart: „seine Hände falten" als bildliche Bezeichnung der Müßiggängerei, vgl. zu Spr. 6, 10. „Sein Fleisch zehren" ist s. v. a. seine Kraft aufbrauchen, sein Vermögen zusetzen, sich zu Grunde richten, wie dies seitens des Trägen

geschieht; vgl. Jes. 49, 26; Ps. 27, 2; Mich. 3, 3; auch 4 Mos. 12, 12. — V. 6. **Besser eine Hand voll Ruhe, denn beide Fäuste voll Mühe und windigen Strebens.** So antwortet offenbar der Vertheidiger einer zufriedenen, ruhigen, neidlosen Gesinnung jenem eifersüchtigen Heißsporn, der in V. 5 es thörichte Faulheit gescholten hatte, nicht mit dem Nächsten an Geschicklichkeit, Fleiß rc. wetteifern zu wollen. — מְלֹא כַף, eigentlich: „Angefülltsein, Vollsein der Hand", d. h. s. v. a.: „ein wenig", Gegentheil von מְלֹא חָפְנַיִם „beide Fäuste voll", d. h. Ueberfluß an etwas, Hülle und Fülle. „Ruhe" (נַחַת) und dann „Mühe" (עָמָל) bezeichnen natürlich nicht blos die betreffenden Gesinnungen und Verhaltungsweisen an sich, sondern zugleich die jeweilig mit ihnen verbundenen und ihren Hintergrund bildenden Vermögensumstände, das eine Mal ein bescheidnes Loos an Glücksgütern, das andere Mal ein großes, mit vieler Anstrengung zusammengerafftes, aber doch nur Sorge und Kummer gewährendes Vermögen.

3. Zweite Strophe. V. 7—12. Durch Geiz, die nächste Verwandtin und Nachbaruntugend des eben geschilderten Neides, bringt der Mensch sich in traurige Vereinzelung und Verlassenheit von Freunden, die das größte Uebel im geselligen Leben ist, da sie nicht nur allen frohen Genuß der Annehmlichkeiten dieses Lebens verbittert, sondern auch allen Schutzes wider feindselig gesinnte Menschen beraubt. — Zu V. 7 vgl. oben zu V. 1. V. 8. **Da ist Einer und kein Zweiter,** d. h. ein ganz allein Stehender, ohne Freunde und Genossen, auch ohne nähere Blutsverwandte (laut dem folgenden Gliede), also umsomehr isolirt und darauf hingewiesen, sich durch freigebigen Gebrauch seiner Güter Freunde zu verschaffen, was er aber eben nicht thut. — **Auch werden seine Augen des Reichthums nicht satt,** d. h. er hört nicht auf, nach immer neuen Schätzen zu geizen; vgl. 2, 10. Das K'tib עֵינָיו ist festzuhalten und braucht nicht mit dem K'ri עֵינוֹ vertauscht zu werden, vgl. 1 Sam. 4, 15; 1 Kön. 14, 6. 12; Ps. 37, 31. — **„Und für wen müh' ich mich, und darbe meiner Seele ab das Gute?"** Eigentlich: „lasse meine Seele mangeln hinweg vom Guten?", eine prägnante Construction, ähnlich wie Ps. 10, 18; 18, 20. In den Mund gelegt ist diese Frage eben jenem Habgierigen, aber als einem schließlich zur Besinnung Gelangenden und das Thörichte seines Schätzesammelns Einsehenden; vergl. 2, 18—21; Luk. 12, 16—21. Doch folgt aus diesem plötzlichen Umschlagen von thörichten zu vernünftigen Ansichten noch nicht ohne Weiteres, daß Koheleth sich selber (wie oben Kap. 2, 18 ff.) mit dem hier Geschilderten meine (gegen Hitzig). — V. 9. **Besser sind die Zwei, als nur der Eine.** D. h. es ist überhaupt besser, verbunden als isolirt zu sein; vergl. 1 Mos. 2, 18 und das talmudische dictum: „Ein Mensch ohne Genossen ist wie die linke ohne die rechte Hand" (Pirke Aboth, f. 30, 2). — **Weil sie guten Lohn für ihre Mühe haben,** eigentlich: „welche guten Lohn für ihre Mühe haben". Worin dieser gute Lohn nun bestehe, zeigen die drei folgenden Verse an drei Beispielen, welche gleicherweise die Annehmlichkeit, wie den Nutzen und den Schutz, welche das gesellige Zusammenleben und treue Zusammenhalten mit Genossen gewährt, veranschaulichen. — V. 10. **Denn wenn sie fallen,** nämlich Einer von Beiden, der Eine oder der Andere. An ein gleichzeitiges Fallen der Beiden kann nicht gedacht sein, weil sie dann Beide der Aufhülfe bedürfen würden. — **Doch wehe ihm, dem Einen** (von Begleitern Verlassenen), **welcher fällt.** אִי לוֹ „wehe ihm!" Vgl. אִי לָךְ, 10, 16, sowie das verwandte הִי Ezech. 2, 10. — V. 11. **Auch wenn Zwei** (zusammen) **liegen, wird's ihnen warm.** An das eheliche Zusammenliegen von Mann und Frau ist gewiß nicht gedacht, wohl aber an das von zwei Reisegefährten, die im Freien übernachten müssen. Die Nöthigung hiezu kann in Palästina, wegen der dort vorherrschenden kalten Nächte, leicht in große Verlegenheit setzen, zumal da ärmere Wanderer keine andere Decke als ihr Obergewand mit sich führen; vergl. 2 Mos. 22, 26; zu Hohel. 5, 3. — V. 12. **Und wenn man überwältigt den Einen.** תקף ist immer „überwältigen" (vgl. das Adjekt. תַּקִּיף gewaltig, 6, 10), nicht „angreifen" (Knob., Elster) oder „überfallen" (Ewald). יִתְקְפוֹ ist ein unbestimmter Singular mit im Suffix. vorausgenommenem Objekte: „wenn man ihn überwältigt, den Einen"; vgl. 2 Sam. 14, 6; Spr. 13, 24, auch oben Pred. 2, 21 — welche Stellen zur Genüge zeigen, daß Ewalds Vorschlag, יִתְקְפוּ zu lesen, unnöthig ist. Vgl. auch Ewald, Lehrb. §. 309, c. — **So mögen die Zwei wohl vor ihm Stand halten.** „Vor ihm", d. h. natürlich nicht: vor dem Einen, in a Genannten, sondern vielmehr vor dessen Angreifer, der das ungenannte Subjekt in יתקפו bildete. Vgl. die ähnlichen Fälle Kap. 5, 17; 7, 1; 8, 16; sowie was die Redensart עָמַד נֶגֶד „Jemanden Widerstand leisten, Einem Stand halten" betrifft: 2 Kön. 10, 4; Dan. 8, 7. Weniger gut Ewald, Elster rc.: „so stehen Zwei vor ihm", nämlich der Angegriffene selbst und sein Gefährte, — was offenbar einen zu matten Gedanken ergibt. — **Und die dreifache Schnur reißt nicht so bald.** D. h. halten statt Zweier ihrer Drei zusammen, dann desto besser! Das Bild ist davon hergenommen, daß eine aus mehreren, zunächst aus drei Fäden zusammengedrebte Schnur fester hält, als eine einfache oder aus nur zwei Fäden bestehende. Vgl. die bekannte Geschichte von den zu einem Bündel vereinigten Pfeilen, sowie unser Sprüchwort: „Jeder stark alleine, stärker im Vereine!" Auf die Heiligkeit der Dreizahl liegt keine Anspielung vor, und noch weniger etwa auf die Trinität, die einzelne ältere Ausleger hier angedeutet finden wollten. Uebrigens beruht auf unsrer Stelle der Titel verschiedner Andachtsbücher, z. B. der berühmten vorreformatorischen Schrift des Rostocker Priesters Nikolaus Ruß um 1500: de triplici funiculo (neuerdings in plattdeutscher Sprache als „dat bock von dreen strängen" wieder aufgefunden von Jul. Wiggers, s. Zeitschr. für histor. Theol. 1850, II), worin Glaube, Hoffnung und Liebe als die drei Stränge beschrieben sind, aus welchen der den Menschen aus dem Abgrund des Verderbens rettende Strick zusammengeflochten sein müsse; desgleichen verschiedener aus späterer Zeit, wie (Lilienthal) „Dreifältige Schnur, ein Spruchbüchlein auf alle Tage im Jahr (für jeden Tag je eine Lehre, eine Verheißung, und ein Gebet enthaltend;

— neue Aufl., Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses); Traugott Sigmund, „Eine dreifältige Schnur, geflochten aus den drei Büchern des heil. Augustin: Manuale, Soliloquia u. Meditationes". A. d. Lat., Neu-Ruppin 1863, u. s. w.

4. Dritte Strophe. V. 13—16. Daß auch im Gebiete des politischen Lebens, in den höchsten Sphären der menschlichen Gesellschaft, das Glück sich oft genug trügerisch und unzuverlässig erwies, wird erläutert an dem doppelten Beispiel eines alten unfähigen Königs, den ein Jüngerer verdrängt, und eben dieses seines Nachfolgers, eines Emporkömmlings aus niederem Stande, der trotz seiner zeitweiligen Popularität dennoch der Vergessenheit anheimfällt, gleich so vielen Anderen. Dieses Beispiel scheint, gleich dem Faktum, auf welches Kap. 9, 13—16 angespielt wird, den unmittelbaren zeitgeschichtlichen Erlebnissen des Verfassers entnommen zu sein, läßt sich aber nur mit großer Schwierigkeit seiner historischen Grundlage nach genauer bestimmen. Auf Joseph paßt nur der eine Zug V. 14a; auf David als Nachfolger Sauls höchstens V. 13; auf Rehabeam als Thronfolger Salomo's höchstens V. 15; auf Jerobeam allenfalls V. 14 — aber andere Züge heben diese partiellen Aehnlichkeiten jedesmal wieder auf und zeigen so die Unmöglichkeit, irgend eine dieser Persönlichkeiten in dem „armen aber weisen Jüngling" zu erkennen, gleichwie auch die übrigen Hypothesen, die man in Betreff des räthselhaften Faktums aufgestellt hat (z. B. die auf Amazia und Joas rathende, die an Nimrod und Abraham denkende rc.) nur unter Anwendung der höchsten Willkür durchgeführt werden könnten. Es gilt dies insbesondere auch von Hitzigs Vermuthung: der alte und thörichte König sei der von Josephus (Archaeol. XII, 4) erwähnte Hohepriester und *προστάτης τοῦ λαοῦ* Onias; der ihn verdrängende Jüngling aber sein Schwestersohn Joseph, dem es gelungen sei, seinem Oheim, wenn auch nicht die hohepriesterliche Würde (die vielmehr dessen Sohn Simon erbte, s. Sir. 50, 1 ff.), doch wenigstens die *προστασία* zu entreißen, d. h. das einträgliche Amt eines Pächters der syrischen Gefälle, das er dann 22 Jahre lang, nicht eben zur Freude seiner Volksgenossen, sondern in ziemlich habgieriger und tyrannischer Weise bekleidet habe. Diese Hypothese macht dem gelehrten Scharfsinn ihres Urhebers zwar alle Ehre, leidet aber doch an mehreren Gebrechen, die ihre Annahme verbieten. Denn 1) wird in V. 15. 16a der Beherrscher eines Weltreichs geschildert, und nicht ein reicher jüdisch-syrischer Zollpächter; 2) Onias war Hoherpriester und nicht König, und verlor nur einen Theil seiner Würde und Machtstellung an jenen Joseph; 3) die Annahme, daß der Verfasser kleinere Verhältnisse und Vorgänge in unhistorisch übertreibender Weise steigere, entbehrt des nöthigen Beweises; 4) ebenso willkürlich und unerwiesen ist die der ganzen Hypothese zu Grunde liegende Voraussetzung einer Abfassung Koheleths gegen das Ende des 3. Jahrh. v. Chr.; vgl. Einl. §. 4, Anm. 3. — Man wird sonach auf eine speciellere Bestimmung des Ereignisses, auf welches unsere Verse anspielen, verzichten müssen, wobei die beiden Annahmen möglich bleiben: entweder daß der Verfasser sein Beispiel nur fingirt, also mit andern Worten: den Inhalt der Verse 13—16 nur als möglichen Fall gesetzt habe (so z. B. Elster, Hengstenberg, Vaihinger rc.), oder daß er sich an ein uns nicht hinreichend bekanntes Ereigniß der Völker- und Staatengeschichte seiner Zeit anlehnt (Umbreit, Ewald, Bleek rc.). An einen Thronwechsel in der Reihe der persischen Großkönige dürfte im letzteren Falle schwerlich zu denken sein (denn die Geschichte des Emporkommens des Eunuchen Bagoas um das Jahr 339 v. Chr. stimmt zu wenig mit der vorliegenden Schilderung überein, um mit ihr identifizirt werden zu können), vielmehr eher an einen dergleichen in einem der Vasallenstaaten Persiens, etwa in Phönizien oder Aegypten. — **Besser ein Jüngling arm und weise** rc. Offenbar eine allgemeine Sentenz zur Einleitung der folgenden Erzählung. „Besser" hier natürlich nicht von moralischer Vortrefflichkeit, sondern s. v. a. „glücklicher, besser daran", was טוֹב auch V. 3 und 9 bedeutete. „Weise" hier = „schlau, listig", vergl. Hiob 5, 13; 2 Sam. 13, 3. — **Der sich nicht mehr weiß belehren zu lassen.** יָדַע לְ mit dem Infinitiv, wie V. 17; 6, 8; 10, 15; 2 Mos. 17, 16. — V. 14. **Denn aus dem Haus der Gefangenen ging Jener hervor.** בֵּית הָסוּרִים scheint contrahirt aus בְּ׳ הָאֲסוּרִים (vgl. ähnliche Contractionen in 2 Chron. 22, 5; Ezech. 20, 30), also gleichbedeutend mit בֵּית אֲסִירִים Richt. 16, 21. 25 (vgl. 1 Mos. 39, 20). Es müßte denn sein, daß jene Lesart הָסוּרִים erst der Meinung, daß hier auf Josephs Erhöhung aus dem Gefängniß zum Throne 1 Mos. 39 angespielt werde, ihre Entstehung verdankte, während in Wahrheit בֵּית הַסּוּרִים zu lesen, und dies entweder durch „Haus der Verworfenen, der Niederen" (Ewald, unter Vergleichung von Jes. 49, 21), oder durch „Haus der Flüchtlinge" (Hitzig, unter Vergleichung von Richt. 4, 18; 2 Sam. 3, 26) zu erklären wäre. Doch würden diese abweichenden Fassungen einen nur wenig verschiednen Sinn ergeben. — **Ja geboren auch in seinem Reiche war er arm.** כִּי גַּם hinter dem כִּי des vorigen Satzes führt nicht sowohl eine Begründung desselben ein, als vielmehr eine Steigerung, durch welche ausgedrückt wird, daß der Gefangene (oder Flüchtling) nicht blos vorübergehend in sein Elend gerathen, sondern daß er in armen und niedrigen Verhältnissen geboren war; und zwar dies בְּמַלְכוּתוֹ „in seinem Königreiche", d. h. in demselben Lande, das er später als König beherrschen sollte (im Wesentlichen richtig Hitzig, Elster, Vaihinger, Ewald). Rosenmüller, Knobel, Hahn übersetzen: „obwohl er in seinem Reiche arm geboren war"; Hengstenberg: „denn obwohl in seinem Königreiche geboren, verarmet doch Jener" — beides weniger naheliegende Fassungen, von denen namentlich die zweite als allzu künstlich und der Accentuation zuwiderlaufend zu verwerfen ist. — V. 15. **Ich sah alle die Lebenden, die unter der Sonne wandeln, mit jenem Jüngling** rc. Eine etwas überschwängliche Schilderung der Größe der Herrschaft und Anhängerschaft, die jener Jüngling gewonnen. Denn derselbe Jüngling, wie der in V. 13. 14 Genannte, ist ohne Zweifel gemeint, wie die Wiederkehr des Ausdrucks יֶלֶד zeigt, sowie das אֲשֶׁר יַעֲמֹד תַּחְתָּיו am Schlusse, welches deutlich genug ein „Tretenwerden" des Jünglings an die

Stelle des alten und thörichten Königs bezeichnet. (Das Imperf. יַעֲמֹד bezeichnet die Zukunft in der Vergangenheit — vergl. 2 Kön. 3, 27; Ps. 78, 6; und עמד steht in dem Sinne, wie z. B. Dan. 11, 2. 3.) Gegen Hahn, der im Anschluß an einige Aeltere den יֶלֶד הַשֵּׁנִי für verschieden von dem יֶלֶד in V. 13 nimmt und mit dem Messiaskinde Jes. 9, 5; 11, 1 ff.; Mich. 5, 1 ff. identifizirt, spricht sehr entschieden auch der Inhalt des folgenden Verses, der die Herrlichkeit des Jünglings auf's bestimmteste als eine vorübergehende, ja eitle und nichtige charakterisirt, was zur Herrschaft des Messias nimmermehr passen würde. — Uebrigens folgt aus dem Ausdrucke: „alle Lebenden, die unter der Sonne wandeln", noch keineswegs mit Nothwendigkeit, daß der Verfasser eine der großen asiatischen Weltmonarchien im Auge hatte, wie Hengstenberg, unter Verweisung auf Dan. 4, 7 ff. meint; sondern die Rede bewegt sich hier, wie auch im folgenden Vers, in starken Hyperbeln, die lediglich dazu dienen sollen, das Zahllose und Unübersehbare der dem Emporkömmling zufallenden Volksmenge zu veranschaulichen; vgl. die ähnlichen Hyperbeln in Hohel. 6, 8; Jos. 11, 4; Richt. 6, 5; 7, 12; 2 Mos. 10, 4 ff. — V. 16. **Kein Ende hatte alles Volk, Alle, an deren Spitze er stand;** eigentlich: „Alle, welchen er voran war, vor welchen er herging", הָיָה לִפְנֵי steht hier wie 1 Sam. 18, 16; 2 Chron. 1, 10 von der Vorsteherschaft oder dem Anführeramte (vergl. auch Mich. 2, 13). — Ewald, im Anschlusse an Sept., Vulg., Luther, übersetzt: „alles Volk, alles das vor ihnen war", und statuirt eine Entgegensetzung dieser Früheren und der gleich nachher genannten אַחֲרוֹנִים, verstößt aber damit gegen den Zusammenhang, welcher deutlich zeigt, daß die „Späteren" nicht früheren Generationen als der in Rede stehende König, sondern eben nur diesem gegenübergestellt werden; heißt es doch von ihnen: לֹא יִשְׂמְחוּ־בוֹ, nicht — בָּם! — **Doch die Nachkommen freuen sich seiner nicht;** d. h. sie erleben nichts Erfreuliches an ihm, dem einst mit frohen Hoffnungen Begrüßten, sei es nun, daß er die gerechten Erwartungen seines Volks durch spätere Mißregierung täuschte, sei es, daß die wetterwendige aura popularis ihm ohne seine Schuld untreu wurde. In Beidem konnte und mußte Koheleth eine Bestätigung seines Lieblingssatzes von der Eitelkeit alles Irdischen erblicken. Dieser Satz bildet daher auch hier wieder den Refrain, womit seine Betrachtung schließt.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Zwischen den Beispielen zur Erweisung der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit des Erdenglücks, welche der Prediger im obigen Abschnitte aus dem reichen Schatze seiner Erfahrung mittheilt, findet das Verhältniß einer von niederen zu immer höheren und glänzenderen Glückszuständen aufsteigenden Stufenfolge statt. Von dem traurigen Loose unschuldig leidender Opfer tyrannischer Verfolgung und Bedrückung (1—3) schreitet die Schilderung zunächst fort zu den zwar glücklicheren, aber nicht mehr schuldfreien, sondern von Neid, Mißgunst, Eifersucht &c. zerfressenen Zuständen solcher Personen, die mit angestrengter Mühe den Glücksgütern dieser Erde nachjagen und auf die erfolgreicheren Rivalen ihrer Bestrebungen mit scheelsüchtigem Neide, auf weniger Glückliche und mit bescheidenerem Loose Zufriedene mit höhnischer Verachtung hinblicken (4—6). Es folgen dann Betrachtungen über die Glücksverhältnisse solcher Personen, die durch die Fülle ihrer Güter zu einer angeseheneren und einflußreicheren Stellung in der menschlichen Gesellschaft emporgestiegen sind, aber in Folge eben dieses ihres Reichthums Gefahr laufen, in eine hülflose, freudleere und vereinsamte Lage, entblößt von allen Freunden und Angehörigen, versetzt zu werden (7—12). Die hierdurch veranlaßte Darlegung vom Werthe enger geselliger Verbindung der Menschen und harmonischen Zusammenwirkens ihrer Kräfte zu Einem Ziele (9—12) leitet über zur Schlußbetrachtung, die den Nothständen und Mißgeschicken der höchsten Kreise der menschlichen Gesellschaft gewidmet ist, indem sie das Loos selbst der begünstigtsten Schooßkinder des Glückes, der Inhaber fürstlicher oder königlicher Throne, als ein unsicheres und dem Wechsel der Geschicke unterworfenes erkennt, das Urtheil von der Nichtigkeit alles Irdischen also sogar auf die Größten und Gewaltigsten der Erde auszudehnen genöthigt wird (13 bis 16).

„Es gibt kein völliges und bleibendes Glück hienieden, weder bei Hohen noch bei Niederen", oder: „Es ist Alles eitel auf Erden, das Leben der Armen wie der Reichen, der Sklaven wie der Herren, der Unterthanen wie der Könige" — so etwa würde demnach das Thema einer Gesammtbetrachtung unsres Abschnittes zu formuliren sein. Die von Hengstenberg versuchte Einschränkung der historischen Beziehungen des Abschnittes auf die Leiden des unter dem Joche der Perserherrschaft seufzenden Volkes Israel, ist ebenso unnöthig, wie die entsprechende Annahme beim vorigen Kapitel; doch mögen immerhin die meisten concreten Beispiele für die Wahrheit der gegebenen Schilderungen der Geschichte des nachexilischen Israel zu entnehmen, und demgemäß auch seitens des Homileten auszuwählen und anzuordnen sein.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 1—3. Brenz: Das Wort Gottes lehrt, daß Kreuz und Elend den Weg zur ewigen Seligkeit bahnen, und daß der Herr den Gottlosen in dieser Welt freie Hand zur Ausübung ihrer Schandthaten und Gewaltthaten gewähre, in der Absicht, sie immer tiefer in ihre Lüste zu versenken, der Frommen Glauben aber durch Leiden zu bewähren und endlich im jüngsten Gericht, der großen Entscheidung aller Dinge, an den Tag zu bringen. — Starke: Du Elender, der du seufzest und weinst über Gewalt und Unrecht, wisse: Der Herr siehet und zählet deine Thränen (Ps. 56, 9). Hüte dich aber vor Ungeduld, Mißtrauen und Selbstrache gegen deine Verfolger (Römer 12, 19)! — Hengstenberg: Solche Empfindung des menschlichen Elends (wie die hier und Jerem. Kap. 20 geschilderte) ist nicht blos natürlich, sondern sie liegt in der Absicht Gottes, der die Umstände herbeiführt, wodurch sie hervorgerufen wird. Gott will uns dadurch zu sich ziehen, daß er uns diese Welt gründlich

verleidet, sie uns unbedingt zur Eitelkeit macht. Wir müssen durch viele Trübsale losgelöst werden von den irdischen Dingen und also in das Reich Gottes eingehen.

V. 4—6. Brenz: Die Welt fehlt darin schwer, daß sie immer nur Ueberfluß an Gütern und Schätzen zu ihrer Befriedigung verlangt, spärlichen Besitz aber als gleichbedeutend mit Entbehrung und Elend betrachtet. Und doch läßt sich ebensowohl bei Wenigem wie bei reichem Ueberfluß vergnügt und zufrieden leben, wenn man nur auf die rechte Weise nach Zufriedenheit trachtet, so nämlich, daß man Gott den Herrn seinen Schatz und sein höchstes Gut sein läßt. — Geier: Man darf einen Reichen seiner vielen Güter halber nicht eben für glücklicher halten, als den Armen. Wer viel hat, der hat auch viele Unruhe, Sorge, und wird obendrein seitens der Anderen viel beneidet. — Wohlfarth: Mit wahrer Weisheit warnt Salomo ebensosehr vor jedem leidenschaftlichen und übertriebenen Streben nach einem hohen Ziele, als vor der Trägheit, welche die Hände in den Schooß legend auf ein Wunder wartet, ermahnt vielmehr zu einem gemessenen wohlgeordneten Berufswirken und empfiehlt so in jeder Hinsicht das rechte Maß in unserer Thätigkeit.

V. 7—12. Melanchthon: Salomo zeigt hier, wie nothwendig für das menschliche Leben die gesellige Verbindung der Menschen zur Förderung ihrer Künste, Gewerbe und Lebenspflichten überhaupt sei. Alle Stände bedürfen solcher wechselseitigen Hülfleistung und Förderung, und alle Einzelnen müssen ihre Arbeit zum Nutzen der ganzen Gesellschaft betreiben, ihr Bestes fördern und aller Spaltung und Absonderung nach Kräften steuern. — Cramer (zu V. 7. 8): Mammonsknechte sind verblendet und ihre eignen Tyrannen. Sie lassen sich selbst nicht so viel Raum, daß sie sich ihres Gutes freueten; darum wird der Rost ihres Goldes und Silbers ihnen selbst zum Zeugnisse sein (Jak. 5, 3). — Zeyß (zu V. 9—12): Ist es um die leibliche Lebensgemeinschaft eine so nützliche Sache, wie vielmehr um die geistliche, wenn fromme Christen mit vereinten Kräften des Geistes dem Reiche des Satans widerstehen! — Wohlfarth: Nicht blos ein heiliges Verlangen zieht den Menschen zum Menschen hin, führt gleichgesinnte Seelen zusammen, verbindet verwandte Herzen: wir vermögen auch weder unsres Glücks uns zu freuen, noch die Prüfungen, die uns treffen, festen Muthes zu tragen, noch auf dem Wege der Heiligung und Tugend freudig weiter zu bringen, wenn wir nicht treue Freunde besitzen. O wie heilig ist darum die Verbindung zwischen Gatten, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Anverwandten und Freunden ꝛc. — v. Gerlach: Getheilte Freude ist doppelte Freude; getheilter Schmerz ist halber Schmerz.

V. 13—16. Brenz: Hier hat der Glaube eine gute Uebungsschule, worin er seine Kräfte kennen lernen und erproben mag. Denn da, wo Gott die Niedrigen erhöht, kann er Hoffnung schöpfen, da aber, wo die stolzen Nacken der Reichen von Gott gebeugt und gestürzt werden, sich fürchten lernen. Gott stellt den Seinen solche Schauspiele vor Augen, damit sie in Beidem zunehmen und geübt werden, in Furcht vor seinem heiligen Zorne und in Hoffnung auf die himmlische Herrlichkeit. — Weimarer Bibel: Auf viele Güter und große Gewalt ist sich niemals zu verlassen, vielweniger das wahre Glück darin zu suchen, Ps. 75, 5. 6. — Starke: Es ist ein deutliches Merkmal der göttlichen Vorsehung, daß es an keinem Orte und zu keiner Zeit an Kindern und Nachkommen fehlt, welche die Stellen der abgehenden Alten wieder besetzen können.

C.

Die Mittel zur Beförderung des irdischen Lebensglückes.

Kap. 4, 17—5, 19.

1. Erstes Mittel: Gewissenhafte Frömmigkeit in Gottesdienst, Gebet und Gelübde. (4, 17—5, 6.)

17. Bewahre deine Füße, wenn du gehest zum Hause Gottes!
Sich nahen, um zu hören ist besser,
als daß die Thoren Schlachtopfer geben,
weil sie nicht wissen, daß sie Böses thun.

V. 1. Sei nicht schnell mit deinem Munde,
und dein Herz eile nicht, ein Wort zu reden vor Gott;
denn Gott ist im Himmel und du auf Erden,
darum seien deiner Worte wenige!

2. Denn Träume kommen von [zu] vieler Plage
und thörichtes Geschwätz von [zu] viel Worten. —

3. Wenn du Gott ein Gelübde thust,
so säume nicht es zu erfüllen;
denn nicht wohlgefällig sind ihm die Thoren.
Was du gelobest, das erfülle.

4. Besser ist, daß du nicht gelobest,
als daß du gelobest und nicht erfüllest.

5. Laß deinen Mund nicht zum Sündigen verführen dein Fleisch,
und sprich nicht vor dem Gottesboten: es war [nur] ein Versehen!
Warum soll Gott zürnen ob deiner Stimme
und das Werk deiner Hände verderben?
6. Denn bei vielen Träumen sind auch Eitelkeiten,
und [ebenso] bei vielen Worten; —
vielmehr Gott fürchte du!

2. Zweites Mittel: Enthaltung von Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit und Geiz.
(5, 7–16.)

7. Wenn du Bedrückung des Armen siehst,
und Raub des Rechtes und der Gerechtigkeit in der Landschaft:
so staune nicht über solches Vornehmen;
denn ein Hoher wachet über dem Hohen, und ein Höchster über ihnen!
8. Und der Vortheil eines Landes bei alle dem
ist ein König, dem Felde gesetzt! —
9. Wer Geld liebt, wird nicht satt des Geldes,
und wer Reichthum liebt, nicht des Gewinnes.
Auch das ist Eitelkeit.
10. Wenn sich mehret das Gut, mehren sich, die es verzehren,
und was ist das Glück seines Besitzers,
als nur das Anschauen seiner Augen?
11. Süß ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig essen oder viel;
doch die Sättigung des Reichen läßt ihm keine Ruhe zum Schlafen. —
12. Es ist ein schlimmes Uebel, welches ich sah unter der Sonne:
Reichthum, gehütet von seinem Besitzer zu dessen Unglück!
13. Und es geht zu Grunde solcher Reichthum durch üblen Unfall,
und hat er einen Sohn erzeugt, so ist nichts in dessen Hand.
14. Wie er hervorging aus seiner Mutter Leibe,
so geht er nackt wieder fort, wie er gekommen;
und nicht das Geringste trägt er davon für seine Mühe,
was er mitnehmen könnte in seiner Hand.
15. Auch das ist ein schlimmes Uebel:
gerade so, wie er kam, wird er gehen;
und welchen Vortheil hat er, daß er sich mühte in den Wind?
16. Auch verzehrt er alle seine Tage im Dunkeln
und hat viel Unmuth, und [dazu] seine Krankheit und Aerger! —

3. Drittes Mittel: Maßvoller und zufriedener Genuß der von Gott geschenkten Lebensgüter und -freuden.
(5, 17–19).

17. Siehe da, was ich als gut ersehen habe:
daß es schön sei, zu essen, zu trinken,
und Gutes zu genießen in aller seiner Mühe,
womit Einer sich abmüht unter der Sonne die Zahl der Tage seines Lebens,
die ihm Gott gegeben; denn das ist sein Theil.
18. Auch jeder Mensch, dem Gott Reichthum gegeben und Schätze
und ihn ermächtigt, davon zu essen und sein Theil zu nehmen,
und fröhlich zu sein in seiner Arbeit:
das ist eine Gabe Gottes.
19. Denn nicht viel gedenkt er der Tage seines Lebens,
weil Gott ihn erhört mit Freude seines Herzens.

Exegetische Erläuterungen.

1. Von den drei Abtheilungen dieses Abschnittes zerfallen die beiden ersten in je zwei Strophen von ungefähr gleicher Länge, und jede der beiden vorzugsweise voll und reichgegliederten Strophen der zweiten Abtheilung zerlegt sich wieder in zwei Halbstrophen. Dagegen besteht die dritte Abtheilung wieder aus nur einer nicht sehr umfangreichen Strophe. Vollständig lautet also das Schema des Abschnittes: I. Abtheilung: Von der rechten Frömmigkeit; a (1. Strophe): im Gottesdienst und Gebet: 4, 17—5, 2; b (2. Strophe): bei Gelobung und Erfüllung von Gelübden: V. 3—6. — II. Abtheilung: Von Meidung verschiedener Laster; a (1. Halbstrophe): der Ungerechtigkeit und Gewaltthat: V. 7. 8; b (2.—4. Halbstrophe): des Geizes: V. 9—16. — III. Abtheilung: Von mäßigem, dankbar zufriedenem Lebensgenuß: V. 17—19, Strophe 5. — Vaihinger faßt V. 7—11 und dann V. 12—19 als je eine Hauptabtheilung oder Strophe zusammen, übersieht aber dabei einmal, daß das Thema vom Geize nicht erst V. 12, sondern schon V. 9 (also mit der zweiten Halbstrophe der die Verse 7—11 umfassenden Strophe 3) zu behandeln begonnen wurde, und sodann, daß mit V. 17, eingeführt durch הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי, eine ganz neue Gedankenreihe beginnt, die sich abschließend zum Gesammtinhalt des Kapitels verhält.

2. Erste Abtheilung, erste Strophe: Kap. 4, 17—5, 2. Von der rechten Frömmigkeit im Gottesdienste und beim Gebet. — **Bewahre deine Füße, wenn du gehst zum Hause Gottes.** Das K'tib רַגְלֶיךָ ist dem K'ri רַגְלְךָ vorzuziehen. Das letztere scheint den Stellen Spr. 4, 26; 25, 17 und anderen, welche den Singular „Fuß" darbieten, nachgebildet zu sein. Zum Plur. „Füße" in ähnlichen Redensarten vgl. aber Spr. 1, 16; 6, 18; Ps. 119, 59 ꝛc. Der Sinn der vorliegenden Ermahnung ist übrigens: „achte auf deinen Gang, wenn du zum Hause des Herrn willst, daß du in heiliger Sammlung, unter sorgfältiger Vermeidung alles die Andacht Störenden, kommest." Vgl. Hengstenb.: „Es gilt eigentlich das Herz zu bewahren, aber in dem Gange prägt sich die Stellung des Herzens ab und tritt durch ihn in die Erscheinung. Der Verfasser redet wohl deshalb von den Füßen, weil er an ihnen oft die Herzen erkannt hatte." — **Sich nahen, um zu hören, ist besser, als** ꝛc.; eigentlich: „geht darüber" ꝛc.; die Präpos. מִן drückt schon für sich, auch ohne טוֹב, die Vorzüglichkeit einer Sache vor der andern aus, vgl. 9, 17; Jes. 10 10; Ezech. 15, 2. — קָרוֹב steht hier wohl nicht für den Imperativ: „sei nahe" (Luth., Hengstenb. ꝛc.), sondern ist eigentlicher Infin. absol. und als solcher Subjekt des Satzes, vergl. Spr. 25, 27; Jes. 7, 15. 16. „Hören" ist aber nicht soviel als der gottesdienstlichen Vorlesung der Thora zuhören (Hitzig), sondern = „gehorchen, von Herzen auf Gottes Stimme achten, seinen Willen thun;" vgl. 1 Sam. 15, 22; Jer. 7, 23. Wir haben hier die nämliche Entgegensetzung von äußerlichem Opfer und heiliger Gesinnung, wie Spr. 21, 3. 27; Jes. 1, 11 ff.; Hos. 6, 6 ꝛc. — **Als daß die Thoren Schlachtopfer geben.** Das Schlachtopfer (זָבַח) wird individualisirend aus der Zahl der Opfer überhaupt herausgegriffen, wie auch Ps. 40, 7; Hos. 6, 6; 1 Sam. 15, 22. „Schlachtopfer geben" ist nicht soviel als „einen Opferschmaus zum Besten geben" (Hitzig), sondern: Gotte ein Schlachtopfer darbringen, um ihn abzufinden und zufrieden zu stellen, oder um sein Gewissen zu beschwichtigen. — **Weil sie nicht wissen, daß sie Böses thun.** Die Thoren, deren Opfer Gotte ein Gräuel ist um ihrer boshaften Gesinnung willen (Spr. 21, 27; vgl. die exeget. Erläut. z. d. St.), thun eben damit, daß sie Ihm opfern, Böses und wissen dies doch nicht, wähnen vielmehr in ihrer Thorheit, sie handelten Ihm wohlgefällig. Da dieser Gedanke (vgl. Luk. 23, 34) vortrefflich zu der Stelle paßt und auch von sprachlicher Seite her der vorliegenden Erklärung nichts im Wege steht (vgl. für die Construction אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע „sie wissen nicht, daß sie Böses thun", z. B. Jer. 15, 15; 1 Kön. 19, 4; Neh. 13, 27), so sind die abweichenden Fassungen der Stelle zu verwerfen, z. B. Hahn (nach vielen Aelteren): „denn in ihrer Unwissenheit können sie nur Böses thun;" Knobel, Vaih.: „sie kümmern sich nicht um böses Thun;" Hitzig: „denn sie verstehen nicht traurig zu sein" (für welchen Sinn auf 2 Sam. 12, 18; Jes. 56, 12 ꝛc. verwiesen wird). Am nächsten kommt unserer Auffassung die der Vulg. und Luthers: „denn sie wissen nicht, was sie Böses thun," die sich aber sprachlich nicht rechtfertigen läßt. — Kap. 5, 1. **Sei nicht schnell mit deinem Munde.** An die Rüge des äußerlichen Opferdienstes schließt sich die des unbedachtsamen Wortemachens und leeren Geplappers beim Gebete, dem andern Hauptbestandtheil der Gottesverehrung im Tempel, unmittelbar an. „Schnell sein mit dem Munde" (eigentlich: „auf dem Munde", wie in den Redensarten: „auf den Lippen" Spr. 16, 10; Ps. 16, 4; oder „auf der Zunge" Ps. 15, 3) ist wesentlich dasselbe, wie jenes *βαττολογεῖν*, vor welchem Christus, vielleicht mit bewußter Rückverweisung auf unsere Stelle, Matth. 6, 7 f. warnt. — **Und dein Herz eile nicht, ein Wort zu reden vor Gott.** „Vor Gott", d. h. im Tempel, der Stätte der besonderen Gegenwart Gottes, vgl. Ps. 42, 3; Jes. 1, 12. Mit apostolischen Vorschriften wie 1 Thess. 5, 17; Kol. 3, 17; Phil. 4, 6, steht diese Warnung vor eilfertigem, unüberlegtem und unnöthig wortreichem Gebete ebensowenig im Widerspruche, als Christi Warnung vor Battologie mit seinen eigenen wiederholten Mahnungen zu eifrigem und anhaltendem Gebete, z. B. Luk. 11, 5 ff.; 18, 1 ff.; Joh. 14, 13; 16, 23, ꝛc. — **Denn Gott ist im Himmel und du auf Erden.** Aehnlich wie hier wird auch Ps. 115, 3. 16; Jes. 55, 7 ff.; 66, 1; Matth. 5, 34 f. die Majestät Gottes gegenüber der Niedrigkeit der Menschen durch Contraposition von Himmel und Erde veranschaulicht. — V. 2. **Denn Träume kommen von (zu) vieler Plage und thörichtes Geschwätz von (zu) viel Worten.** D. h. ganz so, wie allzu angestrengte, aufregende und sorgenvolle Beschäftigung des Geistes (עִנְיָן) das Phänomen verworrener, beunruhigender Träume erzeugt, durch welche der Schlaf gestört wird, verursacht die Gewöhnung an ein Uebermaß von Worten die Ausartung der Rede in sinnloses, nichtiges Geschwätz. Das erste Versglied dient also lediglich zur Erläuterung des zweiten; die Vergleichung wird, wie Kap. 7, 1; Spr. 17, 3; 27, 21;

Hiob 5, 7 ꝛc. durch bloßes Nebeneinanderstellen der Sätze mit der Copula vor dem zweiten vollzogen (vgl. die Einl. zu den Sprüchen Sal. §. 14, S. 25). Gegen Ewalds Annahme eines fortschreitenden Gedankenganges, des Inhalts, daß von zu vieler Plage Träumerei, von dieser dann allerlei eitle, überflüssige Worte, von diesen endlich thörichtes Gerede hergeleitet werde, spricht entschieden, daß הַחֲלוֹם nothwendig als Bezeichnung des eigentlichen Traumes, nicht träumerischen, gedankenlosen Wesens zu fassen ist, und daß die Ableitung geschwätzigen Wesens aus letzterem obendrein aller psychologischen Erfahrung widersprechen würde.

3. Erste Abtheilung, zweite Strophe: V. 3—6. Von frommer Gewissenhaftigkeit bei Gelobung und Erfüllung von Gelübden. — Zu V. 3. 4 vgl. 5 Mos. 23, 22—24, welche Vorschrift hier fast wörtlich wiederholt wird. — **Denn nicht wohlgefällig sind ihm die Thoren.** כְּסִילִים sind hier leichtfertige Menschen, die zu Gelöbnissen jeder Art gleich bereit sind, dann aber aus Trägheit oder Selbstsucht mit der Erfüllung des Gelobten zögern. Von ihnen heißt es: אֵין חֵפֶץ בָּהֶם „es ist kein Wohlgefallen an ihnen vorhanden," nämlich bei Gott; denn zur Ergänzung dieses Begriffes nöthigt der Context. — V. 4. **Besser ist, daß du nicht gelobest, als daß** ꝛc. Vgl. 5 Mos. 23, 23: „Und wenn du nicht gelobest, so ist es dir keine Sünde"; auch Apostg. 5, 4; Ps. 54, 14 ꝛc. — V. 5. **Laß deinen Mund nicht zum Sündigen verführen dein Fleisch;** wörtlich: „gib nicht her deinen Mund, sündigen zu machen dein Fleisch." בָּשָׂר bezeichnet hier den Leib als Sitz der Begehrlichkeit, also die Sinnlichkeit, den fleischlichen Sinn überhaupt, wie das neutestamentliche *σάρξ*; ähnlich auch schon Kap. 2, 3). Dafür daß durch Sünden der Zunge oder des Mundes die Sinnlichkeit des Menschen sündig erregt und vom Feuer der bösen Lust entflammt werden kann, liefert die Schilderung des Jakobus in Kap. 3, 6 f. seines Briefs einen anschaulichen Beleg; und Hengstenb. hätte nicht gerade diese Stelle zum Erweise seiner Annahme, daß „Fleisch" hier die ganze Persönlichkeit bezeichne, anführen sollen. Hitzig übers.: „Laß nicht deinen Mund in Strafe bringen deinen Leib," bleibt aber den Beweis für die Möglichkeit der Fassung des הַחֲטִיא im Sinne von „büßen, in Strafe bringen" schuldig. — **Und sprich nicht vor dem Gottesboten: es war** (nur) **ein Versehen.** מַלְאָךְ „Bote", nämlich Jehovah's (vgl. Hagg. 1, 13; Mal. 1, 3), ist hier Bezeichnung des Priesters, als Verkündigers und Auslegers des göttlichen Gesetzes; vgl. Mal. 2, 7, die einzige Stelle des A. T., wo sich dieser Ausdruck noch vom Priester gebraucht findet, sowie im N. T.: Offenb. 1, 20; 2, 1 ff., wo *ἄγγελος* wesentlich in demselben Sinne steht. Das „es war ein Versehen" (שְׁגָגָה ähnlich wie 4 Mos. 15, 27 ff.) ist die charakteristische Ausrede der religiösen Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit, welche wegen nicht erfüllter Gelübde sich damit zu entschuldigen sucht, daß sie ihr Versäumniß für einen bloßen „Irrthum" oder für eine „Uebereilung" (für ein unvorsätzliches Vergehen) ausgibt; vgl. Mal. 1, 8; Matth. 15, 5 ꝛc. Hitzig: „es war eine Unbesonnenheit, — nämlich daß ich das Gelübde überhaupt that." Aber ein feierlich vor dem Priester ausgesprochenes Gelübde konnte doch wohl nicht ohne Weiteres dadurch zurückgenommen werden, daß man erklärte, man habe es unbesonnenerweise gelobt. Vielmehr die Umgebung seiner Erfüllung wird der leichtfertige Delinquent als eine bloße Schwachheits- oder Uebereilungssünde hinstellen wollen, während sie doch in Wahrheit ein Vergehen von recht ernster Art ist (vgl. Elster u. Hengstenb. z. d. St.). — **Warum soll Gott zürnen ob deiner Stimme** (die du zu schnöder, sophistischer und Gott versuchender Ausrede mißbrauchst) **und das Werk deiner Hände verderben?** dich also bestrafen durch Fehlschlagenlassen aller deiner Unternehmungen, durch Vernichtung deiner Schätze und Güter? Zum warnenden Sinne der Frage mit לָמָּה vgl. 7, 16. 17; Ps. 90, 17; 2 Chron. 10, 37; Esr. 4, 22; 7, 23. — V. 6. **Denn bei vielen Träumen sind auch Eitelkeiten, und** (ebenso) **bei vielen Worten.** Ganz wie in V. 2, sollen auch hier die Träume nur Beispiel sein für die Richtigkeit des vielen Wortemachens und für dessen schlimme Folgen. Wie man daraus, daß Einer viel mit Träumen zu schaffen hat (vgl. Jer. 23, 33; Sach. 10, 1), billig schließen darf, daß er ein unzuverlässiger, für die Aufgaben und Angelegenheiten der nüchternen Wirklichkeit wenig tauglicher Mensch ist, so wird auch gerade der wortreichste Schwätzer uns das wenigste Vertrauen einflößen können. Gegen Ewalds und Heiligstedts Fassung: „denn bei zuviel Träumen sind auch Eitelkeiten und Worte zu viel" spricht einmal der Zusammenhang, welcher zeigt, daß über die Natur und Bedeutung der Träume hier keine Belehrung ertheilt werden soll, sodann aber auch der Umstand, daß sich nicht wohl einsehen läßt, inwiefern die Träume gerade vieles unnützes Gerede veranlassen sollen. — **Vielmehr Gott fürchte du,** so daß du das ihm Gelobte auch wirklich zu erfüllen suchest. כִּי, weil dem Vorhergehenden coordinirt, ist hier nicht mit „denn" (Hengstenb.), sondern mit „aber, vielmehr" zu übersetzen; denn es drückt in abschließender Weise den Gegensatz zu V. 5 aus.

4. Zweite Abtheilung, erste Strophe, a: V. 7. 8. — Von Meidung der Ungerechtigkeit und Gewaltthat. — **Wenn du Bedrückung des Armen siehst, und Raub des Rechts und der Gerechtigkeit in der Landschaft.** Vgl. 3, 16; 4, 1 ff. „Raub des Rechts und der Gerechtigkeit" ist ein Raub, der an diesen objektiven göttlichen Normen begangen wird, eine Verletzung derselben durch Erpressungen oder sonstige Gewaltthaten. Solche Rechtsverletzungen pflegen besonders in den Provinzen, fern vom Sitze des Königs und der obersten Gerichtshöfe, durch Statthalter, Feldherren ꝛc. verübt zu werden. Daher hier בַּמְּדִינָה, womit sicher die Provinz oder Landschaft, in welcher der Verfasser lebt, also Palästina, gemeint ist; vgl. Esr. 5, 8; Neh. 1, 3; 7, 6; 11, 3, sowie Einl. §. 4, Anm. 2. — **So staune nicht über solches Vornehmen.** חֵפֶץ (vgl. 3, 1) ist weder schlechtweg soviel als „Sache" Hitzig), noch wird es das göttliche Belieben, die Verfügung des göttlichen Rathschlusses bezeichnen (so Hengstenb., wenigstens versuchsweise). Vielmehr wird damit das gewaltthätige Beginnen der räuberischen Beamten gemeint sein, „das tel est mon plaisir der Gewalthaber, die ihre Edikte gewöhnlich mit den Worten einleiteten: es ist schön vor mir, es ist vor dem Könige gut, Dan. 3, 22;

6, 2; 4, 22; Esr. 5, 17" (Hengstenb.). Zur Mahnung, über Derartiges nicht zu staunen, es sich nicht befremden zu lassen, vgl. 1 Petr. 4, 12: ἀγαπητοὶ μὴ ξενίζεσθε κτλ. — **Denn ein Hoher wacht über dem Hohen, und ein Höchster über ihnen.** D. h. über dem allerdings hochgestellten Bedrücker steht ein höherer Vorgesetzter, der König, und über diesem, falls auch er der leidenden Unschuld nicht zu ihrem Rechte verhelfen sollte, ein noch Höherer, der König aller Könige und oberste Richter der Welt. גְּבֹהִים, gleichsam ein plur. majestatis, zu möglichst emphatischer Bezeichnung der Fülle ewiger Lebenskräfte in der Gottheit dienend, ist eine ähnliche Bildung wie בּוֹרְאִים „Schöpfer" Kap. 12, 1; קְדשִׁים Spr. 9, 10; 30, 3; Hos. 12, 1; עֶלְיוֹנִים Dan. 7, 18. 22 u. s. w. Vgl. Ewald §. 178, b. Die Beziehung des Ausdrucks auf den König als den obersten irdischen Richter und Machthaber, ist wegen dieser seiner Analogie mit anderen pluralischen Gottesnamen unzulässig. Vollends unpassend, ja fast abgeschmackt ist es, den zweiten „Hohen" auf einen Oberrichter und den גְּבֹהִים auf den Statthalter zu deuten (Hitzig). Denn mit der Hinweisung blos auf diese Instanzen wäre den Unterdrückten wahrlich ein schlechter Trost geboten, so gewiß als „eine Krähe der andern die Augen nicht aushackt" (ein von Hitzig selbst angeführtes, aber falsch verwerthetes Sprichwort). — V. 8. **Und der Vortheil eines Landes bei alle dem ist ein König, dem Felde gesetzt.** D. h. trotzdem daß nur Gott allein als höchster Richter und Rächer über allen Geschicken der Menschen waltet, ist doch auch der Schutz und die Sicherheit, welche eine irdische Obrigkeit gewährt, nicht zu verachten, zumal ein starkes königliches Regiment, das die Saatfelder vor Verwüstung und ihre Gränzen vor Verrückung zu beschützen vermag. בַּכֹּל הִיא (so ist mit dem K'tib statt בַּכֹּל הוּא zu lesen) ist gleichbedeutend mit בְּכָל־זֹאת „bei alle dem, trotzdem", Jes. 9, 11. Die Schlußworte מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד können weder bedeuten: „ein König, vom Lande verehrt" (Knobel, Vaih.), noch: „ein König, durch das ganze Land hin geehrt" (Hahn), noch: „ein König, das Feld zu bauen" (Luth., Starke ꝛc.), noch: „ein König, dem Felde unterthan" (Herzf.), noch: „rex agro addictus" (Rosenm., Dathe ꝛc.), noch: „ein König bebautem Felde", nämlich „Gewinn, Vortheil ist er ihm" (Hitzig, Hengstenb., vgl. schon Sept.). Vielmehr steht נֶעֱבָד hier im Sinne von „gemacht, eingesetzt, bestellt", gemäß der chald. Bedeutung von עבד = עָשָׂה, Dan. 3, 1. 15. 29; 7, 21; Esr. 4, 19 ꝛc., und שָׂדֶה „Acker, Saatfeld" ist poetisches Synonymum von אֶרֶץ (vgl. 1 Mos. 2, 5; 14, 7; Ruth 1, 6), hier wohl deshalb gewählt, weil der Feldbau, dieser Haupterwerbszweig der Provinzen oder Landschaften (vgl. 2, 8), vor Allem nur durch den Schutz und die segensvolle Einwirkung des Königs zu gedeihen vermag. Vgl. die überaus enge Verbindung, in welche die Religionen der Chinesen, Perser, Aegypter, Römer ꝛc. die königliche Würde zum Feldbau setzten. Daß der bestimmte Artikel vor שדה fehlt, spricht nicht gegen die von uns bevorzugte Auffassung, vgl. Ewald §. 277, b; und ebensowenig verstößt dieselbe wider die Wortstellung, wie die Vergleichung von Kap. 9, 2 (z. E.), Jes. 42, 24; Dan. 6, 8 ꝛc. lehrt.

5. Zweite Abtheilung, erste Strophe b, und zweite Strophe a. b: V. 9—16. Von Meidung des Geizes und der Habsucht. — Aehnlich wie 5 Mos. 16, 19; Am. 8, 4 ff.; Spr. 15, 25 bis 27; Sir. 10, 8 folgt hier der Rüge der gröberen Form der Habsucht, die auch offene Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten nicht scheut, die der feineren, anständigeren und scheinbar mit rechtlichen Mitteln operirenden Geldliebe und Gewinnsucht unmittelbar nach. — **Wer Geld liebt, wird nicht satt des Geldes,** d. h. nicht befriedigt im Gemüthe, und somit nicht glücklich. Vgl. das Horatianische: Semper avarus eget (Ep. I, 2, 26); auch Ovid, Fast. I, 211 s.:

Creverunt et opes et opum furiosa cupido;
et cum possideant plurima, plura volunt." —

Und wer Reichthum liebt, eigentlich: „wer Fülle, Getümmel liebt;" הָמוֹן sonst „Lärm, Getöse einer großen Volksmenge", bezeichnet hier, wie Ps. 37, 16 die Menge der Besitzthümer; und אהב בְּ steht wie sonst חפץ בְּ. — V. 10. **Wenn sich mehret das Gut, mehren sich, die es verzehren.** אוֹכְלֶיהָ eigentlich: „seine Esser, seine Verzehrer." Damit ist natürlich die große Dienerschaft eines reichen Hauses gemeint, vgl. Hiob 1, 3; 1 Kön. 5, 2 ff. — **Und was ist das Glück seines Besitzers.** כִּשְׁרוֹן hier „Glück, Gewinn", anders als 2, 21; 4, 4. Der Plur. בְּעָלִים mit singularischer Bedeutung wie V. 12; 7, 12; 8, 8; Spr. 3, 27 u. ö. — **Als nur das Anschauen seiner Augen,** d. h. als nur das leere, nicht wahrhaft befriedigende Gefühl der Freude beim Anblick der aufgehäuften Schätze. Statt ראית wird mit dem K'ri רְאוּת zu lesen sein. — V. 11. **Süß ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig essen oder viel,** d. h. mag er eine reichliche Kost genießen, oder sich mit spärlicher Nahrung begnügen müssen. עֹבֵד „Arbeiter" ist verschieden sowohl von עֶבֶד „Sklave", wie von מַס עֹבֵד „Frohnarbeiter"; es bezeichnet überhaupt Jeden, der laut der göttlichen Weisung 1 Mos. 3, 19; 2 Mos. 20, 9 im Schweiße seines Angesichts sein Brod ißt, mag er Knecht oder Freier sein. — **Doch die Sättigung des Reichen läßt ihm keine Ruhe zum Schlafen.** Richtig Hieronymus: incocto cibo in stomachi angustiis aestuante. הַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר, Umschreibung des Genitivverhältnisses, wie הַצֹּפִים לְשָׁאוּל 1 Sam. 14, 16 ꝛc.; vgl. Ewald §. 292, a. — Zur Sentenz vgl. Horaz, Sat. I. 1, 76 ss.; Juvenal, Sat. X, 12 s.; XIV, 304; auch Publ. Syrus: „Avarum irritat, non satiat pecunia." — V. 12 bis 16. Zweite Strophe: Das Quälende und Unbeständige des Reichthums. — **Es ist ein schlimmes Uebel;** eigentlich ein „schmerzhaftes"; חוֹלָה = dem Partiz. Niph. נַחְלָה Jer. 14, 17; Nah. 3, 19. — **Reichthum, gehütet von seinem Besitzer zu dessen Unglück.** Zum Unglück gereicht der sorgfältig gehütete Reichthum dem Besitzer, sofern dieser ihn, den vergänglichen und unzuverlässigen, verliert, und dadurch unglücklicher wird, als wenn er ihn nie besessen. Diese allein richtige Erklärung des Gedankens gibt V. 13 an die Hand. — V. 13. **Und es geht zu Grunde solcher Reichthum durch üblen Unfall.** עִנְיָן, eigentlich „Plage, Beschwerde", wie 1, 13; 4, 8, bedeutet hier nicht etwa das „schlechte

Geschäft", die „unglückliche Geschäftsführung" des Reichen, sondern irgend ein Mißgeschick, einen schlimmen Zufall, von der Art, wie die Hiob 1, 14 bis 19 geschilderten Unfälle durch Räuber, Gewitter, Sturm ꝛc. — **Und hat er einen Sohn erzeugt, so ist nichts in dessen Hand.** וְהוֹלִיד wird richtig schon von Sept., Vulg., Syr. ꝛc. als Präteritum genommen; denn nach dem Untergange seines Vermögens gibt der vorher Reiche das Kinderzeugen wohl auf — V. 14. **Wie er hervorging aus seiner Mutter Leibe, so geht er nackt wieder fort, wie er gekommen.** יָשׁוּב לָלֶכֶת eigentlich: „er wiederholt zu gehen", d. h. „er geht wieder fort, fährt wieder dahin," aus diesem Leben nämlich. Dieselbe Betrachtung über die unerbittliche Wirkung des Todes: Hiob 1, 21; Ps. 49, 11; 1 Tim. 6, 7, sowie auch bei Klassikern, z. B. Properz, Carm. III, 3, 35 s.:

Haud ullas portabis opes Acherontis ad undas;
nudus ad inferna, stulte, vehere rate!

Vgl. P. Gerhard in dem Liede: „Warum sollt' ich mich denn grämen":

Nackend lag ich auf dem Boden,
da ich kam, da ich nahm
meinen ersten Odem.
Nackend werd' ich auch hinziehen,
wenn ich werd' von der Erd'
als ein Schatten fliehen. —

Und nicht das Geringste trägt er davon für seine Mühe. Eigentlich: „hebt er auf durch seine Mühe"; יִשָּׂא wie Ps. 24, 5. — **Was er mitnehmen könnte in seiner Hand.** יֹלֵךְ ist Optativ Hiphil (= יוֹלִיךְ, Mich. 3, 4; 6, 13 ꝛc.) und braucht nicht in יֵלֵךְ umgeändert zu werden, wie Hitzig im Anschluß an Sept. und Symmach. thun will. Denn der Gedanke, daß ein Reicher bei seinem Tode von seinen Schätzen nichts mitnehmen kann, paßt sehr wohl hierher, vorausgesetzt, daß man nicht etwa an den in V. 13 beschriebenen Reichen, der schon vor seinem Tode seiner Habe durch Unfälle beraubt wurde, denkt. Und dies ist umsoweniger nöthig, da auf den Tod als Zielpunkt alles Reichseins und Reichwerdenwollens vor unserem Vers überhaupt noch nicht eingegangen worden war. — V. 15 wiederholt den Gedanken des vorigen Verses nachdrücklich, um das gänzlich Unfruchtbare und Unsinnige des Trachtens nach irdischem Reichthum hervorzuheben und die in V. 16 folgende abschließende Schilderung des geplagten Daseins eines reichen Geizhalses vorzubereiten. — **Ach das ist ein schlimmes Uebel,** nämlich nicht blos jenes in V. 2 genannte, sondern auch das in V. 14 hinzugefügte; also nicht blos die dort beschriebene πλούτου ἀδηλότης (1 Tim. 6, 17), die Unsicherheit alles irdischen Besitzes, sondern auch der Tod, der allem Reichsein und Streben nach Reichthum unbedingt ein Ende macht. Richtig Vaih., Hengstenb. ꝛc., während Hitzig verkehrterweise meint: das zweite „schlimme Uebel" werde erst im letzten Gliede unsers Verses genannt, und bestehe in dem armseligen Dasein des Geizigen voll Verdruß und nutzloser Mühe. Dieses „keinen Vortheil haben" und „sich in den Wind mühen" fällt vielmehr, gleich dem Inhalt von V. 16, wieder mit der in V. 12. 13 geschilderten diesseitigen Eitelkeit, Unbeständigkeit und Beschwerlichkeit zusammen, so daß die Betrachtung an ihrem Schlusse zu ihrem Ausgangspunkte wieder zurücklenkt. — V. 16. **Auch verzehrt er alle seine Tage im Dunkeln,** nämlich in düsterer, mürrischer Gemüthsstimmung, in subjektivem Dunkel, wie es Matth. 6, 23; Joh. 11, 10 geschildert ist. כָּל־יָמָיו kann sehr wohl als Objekt zu יֹאכֵל genommen werden, obschon die Redensart: „seine Tage verzehren" sonst nicht mehr vorkommt und deshalb die Fassung des „alle seine Tage" als bloße Zeitbestimmung sich mehr zu empfehlen scheint; doch vgl. für unsere Fassung die wenigstens annähernd analogen Wendungen: Hiob 21, 13; 36, 11. Die Sept. scheinen וָאֵבֶל statt יֹאכֵל gelesen zu haben, ebenso wie sie im folgenden Gliede statt כָּעַס: וָכַעַס und statt וְחָלְיוֹ: וָחֳלִי gelesen haben müssen; denn sie übersetzen: *Καίγε πᾶσαι αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ἐν σκότει καὶ ἐν πένθει καὶ θυμῷ πολλῷ καὶ ἀῤῥωστίᾳ καὶ χόλῳ.* Ewald und einige andere Neuere folgen ihnen hierin; aber bezüglich der Aenderung des יֹאכֵל wenigstens gewiß ohne ausreichenden Grund, vgl. Hitzig und Elster z. d. St. Es nöthigt aber auch nichts dazu, im zweiten Gliede von der masorethischen Lesart abzugehen, wie Hengstenb. gegen die Letztgenannten richtig gezeigt hat. Denn כָּעַס als 3. Präter. paßt zum Adverb. הַרְבֵּה besser als das Substant. כַּעַס; die Schlußworte aber: וְחָלְיוֹ וָקָצֶף ergeben als für sich stehender lebhafter Ausruf: „und dazu seine Krankheit und Zorn!" einen vortrefflichen Sinn. Gemeint ist nämlich die durch den Aerger und Unmuth über die Gegner seines Trachtens nach Reichthum erzeugte Erkrankung seines Gemüthslebens (der Sache nach eins mit jenem „Dunkel" in a), die sich eventuell auch auf leiblichem Gebiete äußern kann und ihn dann nur um so schwerer plagen wird.

6. Dritte Abtheilung: V. 17—19. Von mäßigem dankbar zufriedenem Lebensgenusse als dem einzig wahren und weisen Verhalten für den Aermeren gleicherweise wie für den Reichen. Vgl. die ganz ähnliche Schlußsentenz der ersten Rede, Kap. 2, 24—26, sowie den Schluß des ersten Theils der zweiten, Kap. 3, 22. — **Siehe da, was ich als gut ersehen habe: daß es schön sei** ꝛc. Hitz., Hahn: „was ich gut gefunden habe, was schön;" Hengstenberg: „siehe da, was ich ersehen habe: daß es gut sei, daß fein" ꝛc. Nur diese letztere Uebersetzung entspricht genau der Accentuation, welche (durch ein Rebia bei אָנִי) das טוֹב stark vom Vorhergehenden trennt, aber wohl schwerlich den vom Dichter selbst urspünglich beabsichtigten Sinn ausdrückt. Diesem entspricht vielmehr unsere Fassung, die allein der Stellung des אֲשֶׁר vor יָפֶה gehörig gerecht wird. — **Zu essen, zu trinken und Gutes zu genießen in aller seiner Mühe.** Das Suffix in עֲמָלוֹ geht auf das vorerst nicht ausgedrückte Subjekt der Infinitivsätze לֶאֱכוֹל u. s. w.; vgl. 7, 1; Ps. 4, 8; 65, 10 ꝛc. Das „Essen, Trinken und Gutes genießen" (eigentl. „Gutes sehen" vgl. 2, 24) ist hier so wenig wie an den ähnlichen früheren Stellen im epikuräischen Sinne gemeint; es drückt nur den normalen Gegensatz gegen den vorher gerügten zusammenscharrenden Geiz aus. — **Denn das ist sein Theil,** sein göttlicherweise für dieses Leben ihm zugetheiltes Loos, das er in's Jenseits nicht mit hinübernehmen

kann (V. 14), das er sich also hienieden gehörig zu Nutze machen muß (vgl. 3, 22). — V. 18. **Auch jeder Mensch, dem Gott Reichthum gegeben und Schätze.** Unnöthigerweise faßt Hitzig das אֲשֶׁר נָתַן־לוֹ: „daß (oder „wenn") ihm Gott gibt" ꝛc. Die zwischen dem absoluten Nominativ „jeder Mensch" und dem Schlußsätzchen: „das ist eine Gabe Gottes" stattfindende Anakoluthie wird doch auch so nicht beseitigt. — **Und ihn ermächtigt, davon zu essen** ꝛc. Zu הִשְׁלִיט „herrschen machen, Jemanden wozu ermächtigen", vgl. Ps. 119, 133; Dan. 2, 38. 48. — **Das ist eine Gabe Gottes.** Der Nachdruck ruht nicht, wie bei dem ähnlichen Gedanken in Kap. 2, 24, auf אֱלֹהִים, sondern auf מַתַּת, was hier also eine edle Gabe (*δόσις ἀγαθή, δώρημα τέλειον* Jak. 1, 17), ein Gnadengeschenk bezeichnet, wie der folgende Vers lehrt. Vgl. übrigens Horaz, Ep. I, 4, 6:

Dî tibi divitias dederunt, artemque fruendi.

V. 19. **Denn nicht viel gedenkt er der Tage seines Lebens.** D. h. nicht: „Andenken und Genuß dieses Lebens dauern ja doch nicht lange" (Ewald), was offenbar einen ganz fremden Gedanken ergäbe; sondern „er vergißt nun alle Mühe und Plage seiner früheren Lebenszeit, er lernt in Folge der göttlichen Gnadenwohlthat, die er dankbar und vergnügt genießt, das „elende Leben" (Luther), das er vorher geführt, vergessen, und bekümmert sich namentlich auch nicht mehr um die „rasche Flucht und kurze Dauer seiner Erdentage" (vgl. 6, 12). — **Weil Gott ihn erhört mit Freude seines Herzens.** Das zweite כִּי ist jenem ersten in a subsummirt, wird also besser mit „weil" oder „da", als mit „denn" übersetzt. מַעֲנֶה בְּ eigentlich: „er antwortet ihm mit", d. h. „er erhört ihn durch Gewährung" ꝛc.; vgl. für diese Bedeutung des Hiph. von ענה: 1 Kön. 8, 35; 2 Chron. 6, 26; Hos. 2, 23. Alle übrigen Fassungen sind sprach- und zusammenhangswidrig, z. B. Hitzig: „er macht ihn zu Diensten stehen;" Köster: „er macht ihn singen mit Freuden seines Herzens"; Vaihinger (nach Sept. und Vulgata): „er beschäftigt ihn mit seines Herzens Freude" ꝛc.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Die in unserem Kapitel angegebenen dreierlei Mittel zur Erlangung und Beförderung irdischen Glückes und Friedens verhalten sich ziemlich genau wie Pflichterfüllung gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen uns selbst, oder wie die diesen dreierlei Pflichten entsprechenden Tugenden der *εὐσέβεια, δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* (Tit. 2, 12; vgl. Matth. 22, 37—39). Aus den Gottespflichten wird das richtige Verhalten im Gebete und bei Gelübden, aus den Nächstenpflichten die Meidung von Ungerechtigkeit und Habgier, aus den Selbstpflichten die Mäßigkeit und der heitere Frohsinn beim Genusse der Freuden dieses Lebens herausgehoben, und jede dieser besonderen Aeußerungen sittlichen Rechtverhaltens in der Weise dargestellt, daß ihre Beziehung auf das Glück und den Seelenfrieden des Menschen klar hervortritt. So wird insbesondere im Gebiete jener religiösen oder kultischen Pflichten die Nothwendigkeit lauterer Wahrhaftigkeit, heiligen Ernstes und sorgfältiger Zügelung der Zunge (beim Beten gleicherweise wie beim Geloben), mit einem Worte die rechte Gottesfurcht (s. 5, 6) als Inbegriff aller der Bedingungen eingeschärft, von welchen die Bewahrung des göttlichen Wohlgefallens (V. 3), also die Grundlage alles äußeren wie inneren Glückes abhängt. Bei jenen Nächstenpflichten der Gerechtigkeit und Uneigennützigkeit (V. 7—16) wird auf die Sicherheit vor richterlicher Heimsuchung seitens Gottes oder des Königs (V. 7. 8), auf die Freiheit von „geizigem Brennen" und quälender Sorge (V. 9 bis 11. 16), auf die Vorzüglichkeit himmlischer Schätze, die man nicht gleich den irdischen hierzulassen und beim Tode preiszugeben genöthigt ist (V. 12—15) als auf ebensoviele Quellen wahren inneren Glückes und Friedens hingewiesen. Und bezüglich der am Schlusse als Mittel zur rechten Erfüllung der Selbstpflichten anempfohlenen Lebensheiterkeit (V. 17—19) wird nicht sowohl der sinnliche Genuß an sich, als vielmehr das dankbare Bewußtsein, daß alle Freuden und Güter dieses Lebens von Gott kommen, und zugleich die den Genuß dieser Freuden erst wahrhaft würzende Arbeitsamkeit und eifrige Berufsthätigkeit (das „Gutes genießen in all seiner Mühe", V. 17; das „Fröhlichsein in seiner Arbeit", V. 18) als Hauptglückseligkeitsmittel gepriesen und eben damit gegenüber allem Epikuräismus und materialistischen Hedonismus der Weg zur Erlangung ächten und bleibenden Glückes gezeigt.

Bei zusammenfassender homiletischer Bearbeitung des Abschnittes wäre also etwa das Thema aufzustellen: „Vom gottseligen, gerechten und züchtigen Leben in dieser Welt als der Grundlage alles wahren Glückes im Diesseits wie Jenseits"; oder: „von der rechten Treue im Gebet vor Gott, im Haushalten mit dem irdischen Gute vor den Menschen, und im weisen Genusse der Lebensfreuden vor dem eignen Gewissen"; oder auch (unter spezieller Berücksichtigung des Inhalts von V. 7. 8): „Fürchtet Gott, ehret den König, habt die Brüder lieb, thut Ehre Jedermann" (1 Petr. 2, 17)!

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Kap. 4, 17. Hieronymus: Non ingredi domum Dei, sed sine offensione ingredi laudis est. — Melanchthon: Als den vornehmsten und besten Gottesdienst bezeichnet Salomo das Anhören und die gläubige Befolgung des Wortes Gottes.... Es ist aber von jeher geschehen, daß man Opfer in Masse und verschiedenartige Ceremonien ausdachte; so haben die Heiden, die Pharisäer, die Mönche die rechte Weise der Gottesverehrung gefälscht. Diese Frechheit der Menschen wird hier als schwere Sünde verdammt. Mögen auch ihre Urheber sie vertheidigen und ihren Aberglauben als herrliche Tugend preisen. — Starke: Wir müssen in die Kirche gehen als Geschöpfe, die sich vor ihrem Schöpfer demüthigen, als Unterthanen, ihrem Oberherren zu huldigen, als Arme, ihn um geistliche Schätze zu bitten, als Kranke, ihn um Hülfe anzuflehen, als Christen, ihm mit willigem und reinem Herzen zu dienen. — Berleb. Bibel: Man muß es nicht bei dem bloßen Hören bewenden lassen, sonst ist es eben das, und so ist es nicht gemeint. Aeußerlich ist eben äußerlich; der rechte Zweck des äußeren Gottesdienstes muß nur sein, in das Innere zu leiten."

Kap. 5, 1. 2. Brenz: Weil Gott allein im Himmel wohnt, d. h. allein wahrhaftig, weise und gerecht ist, wir aber auf der Erde, und daher Lügner, Thoren und Sünder sind, so ziemt uns in keiner Weise, mit unsrer menschlichen Weisheit, die in Gottes Augen Thorheit ist, über göttliche und himmlische Dinge zu urtheilen und viele Worte über unsre irdischen Angelegenheiten, Erlebnisse und Erkenntnisse vor Gott zu bringen. Sondern Gott müssen wir hören; ihm müssen wir alles Urtheil überlassen, und schweigend seinem Worte als der allein wahren Weisheit uns gehorsam beweisen. — Geier: Bedenke allezeit in deinem Gebete die Majestät Gottes, mit dem du redest, und deine Unwürdigkeit, so wird dies dein Herz zu demüthiger Andacht kräftig bewegen! — Berleb. Bib.: „Laß deiner Worte wenig sein" — wie weit greift das nicht um sich, im Lehren und Predigen, im Beten und im gemeinen Leben! Wie manche stundenlange Predigt wird in dieser Censur ausgestrichen, ob sie auch noch so geschickt nach der Predigtkunst eingerichtet und zusammengeschmiedet wäre! Und wie wenig mögen wohl auch Anderer Reden von geistlichen Dingen darin bestehen, wenn solche von allen unnützen, unerbaulichen, vergeblichen, ärgerlichen und unrichtigen Worten sollen gereinigt sein, wie sie wahrhaftig sein sollen! — Diesen Rath hat der Heiland wohl in Acht genommen und daher eine ganz kurze Gebetsformel vorgeschrieben, auch gleich beim Eingang die Majestät Gottes, der im Himmel ist, dem Beter zu bedenken gegeben, sie aber doch mit dem liebreichen Namen eines Vaters temperirt &c.

V. 3—6. Brenz: Gelübde, die aus Unglauben hervorgehen oder mit der Nächstenliebe streiten, soll der Christ weder thun, noch, wenn er sie gethan hätte, erfüllen. Kommt aber das Gelobte aus Glaube und Liebe und stimmt es mit deren Forderungen überein, so muß es auch gehalten werden: sonst wird Gott dich als Thoren, d. h. als Gottlosen richten. — Lange: Lieber Mensch, suche, daß du dein Taufgelübde haltest, da hast du Gelübdes genug! — Hansen (zu V. 5): Der Mund macht, daß das Fleisch sündigt, wenn er etwas verspricht, was das Fleisch nicht halten kann und will. — Starke (zu V. 6): Die Furcht des Herrn ist der Inbegriff aller wahren Tugenden, und sie lehret auch, wie man seine Zunge weislich gebrauchen soll, Jak. 1, 26. — Hengstenberg: Wer Gott wahrhaft fürchtet, der wird vor ihm nichts reden, als was aus dem Innersten seines Herzens kommt, nichts geloben, was er nicht unverbrüchlich zu halten entschlossen ist.

V. 7. 8. Luther: So lehret nun dies Buch, daß du dein Herz zur Ruhe begebest und dich nicht allzusehr bekümmerst und ängstigest, wenn es unrecht zugeht, sondern gewöhnest dich, wenn der Teufel so mancherlei Bosheit, Gewalt, Unrecht und Beschwerung der Armen anrichtet, daß du könnest sagen: es ist der Welt Lauf, Gott wird es richten und rächen. So thue nun ein Jeder in seinem Stande seine Arbeit nach Gottes Befehl mit bestem Fleiß: das Andere befehle er Gott und leide sich; er warte deß, der die Gottlosen und Ungerechten treffen und richten kann. Wer einen schweren Stein nicht heben kann, der lasse ihn liegen und hebe, was er kann! — Melanchthon (zu V. 8): Merke hier den Unterschied zwischen einem Könige und einem Tyrannen. Ein Tyrann verwüstet und zerstört; ein guter Herrscher pflegt sein Land, beschützt und fördert den Feldbau, das Gedeihen der Kirche, der Künste und Gewerbe, und aller guten Dinge. — Starke: Gott ist der Beherrscher des ganzen Erdbodens, Ps. 82, 8. Ihn muß sowohl der höchste Regent, als der geringste Ackersmann demüthig als seinen Herrn erkennen, verehren und ihm gehorchen. — Wohlfarth: Was Salomo sah, wir sehen's noch heute. Obgleich Kirche und Staat Alles aufbieten, um die Gerechtigkeit zu fördern, die Sünde aber zu hindern, so ist dennoch deren Herrschaft weit verbreitet, und Habsucht, Stolz, Neid, Betrug, Wollust erheben überall bedrückend ihr abscheuliches Haupt. Aber bedenken wir, daß die Erde überhaupt ein Land der Unvollkommenheit ist, so wird uns dies nicht befremden, vielmehr werden wir in dem Widerspruche, in welchem die Wirklichkeit mit dem Glauben an die göttliche Gerechtigkeit steht, einen Grund unsrer Hoffnung auf Unsterblichkeit und Wiedervergeltung finden und, während wir nach Kräften das Böse zu hindern suchen, uns selbst vor jeder Sünde scheuen, auf daß wir dereinst freudig vor Gottes Thron stehen mögen.

V. 9 ff. Luther: Was ist ein Geiziger, denn ein arm, geplagt, unruhig Gemüth und Herz, das immer sieht auf das, welches es noch nicht hat; darum ist es Eitelkeit und Jammer. Sind diejenigen nun nicht selige Leute, welche ihnen mit gegenwärtigen Gottes Gnaden, ziemlicher Leibesnahrung genügen, und für das Zukünftige Gott sorgen lassen? — — Gibt dir nun Gott Reichthümer, so brauche deines Theils, wie du deines Theils Wasser brauchst, und laß das Andere vorüberfließen; thust du es nicht, so soll dein Sammeln doch umsonst sein. — Geier: Das beste Erbe, das ein Reicher seinen Kindern hinterlassen kann, ist christliche Erziehung in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, und tüchtige Unterweisung in Künsten und Wissenschaften. — Zeltner: Wie glücklich sind die himmlisch gesinnten Herzen, die sich an dem genügen lassen, was ihnen die gütige Hand Gottes bescheeret hat, und solches unter seinem Segen mit Danksagung genießen. — Wohlfarth: Wie thöricht handeln die, welche lediglich für das irdische Dasein leben!

V. 17—19. Luther: Im Finstern essen ist nichts anders, denn in Schwermuth sein Leben zubringen. Alle geizige und peinliche Leute finden immer etwas, das ihnen nicht gefällt, da sie zu murren und zu schelten haben. Denn sie sind voll Sorge, Kümmerniß und Angst; sie können nicht fröhlich essen, nicht fröhlich trinken, finden immer etwas, das sie ängstigt und kränkt. — Lange: Ein wahrer Christ braucht seines Leibes Nahrung und Nothdurft insonderheit zu dem Ende, daß er die Gütigkeit Gottes erkenne bei aller seiner Arbeit unter der Sonne. — Hansen: Um das Gute, das in den Reichthümern dieser Welt ist, wohl zu genießen, ist nöthig, daß man eine völlige Herrschaft über dieselben habe, d. h. in dem Gebrauche derselben allezeit der göttlichen Absicht gemäß handle, Ps. 62, 11. — Berleb. Bibel: Wie also den Reinen Alles rein ist (Tit. 1, 15), also mag auch der Reichthum bei einem solchen wohl in Reinig-

keit gebraucht werden, und wird es deshalb wohl auf eines Jeden eignes Herz vornehmlich ankommen, wie solches vor Gott stehe. Wenn aber Einer nicht ebensowohl zufrieden und ruhig bleibt, wenn ihm Haus und Hof abbrennt oder sonst Schaden geschieht an seinen Gütern; so ist er noch nicht recht gelassen und genügsam: das ist die Probe davon.

Dritte Rede.

Von der wahren praktischen Weisheit.

Kap. 6, 1—8, 15.

A.

Dieselbe kann nicht bestehen im Trachten nach irdischen Glücksgütern.

Kap. 6, 1—12.

1. Auch die am reichsten mit irdischen Gütern Gesegneten gelangen nicht zu wahrem und bleibendem Genusse derselben.

(V. 1- 6.)

1. Es gibt ein Uebel, welches ich sah unter der Sonne,
und schwer lastet es auf dem Menschen:
2. Ein Mann, dem Gott Reichthum gibt und Schätze und Ehre,
und nicht entbehrt er für seine Seele irgend etwas, das er wünscht;
doch Gott erlaubt ihm nicht, davon zu essen,
sondern ein fremder Mann verzehrt es:
das ist Eitelkeit und ein schlimmes Uebel.
3. Wenn ein Mann hundert Kinder erzeugt,
und viele Jahre lebt, und zahlreich sind die Tage seiner Jahre,
aber seine Seele nicht satt wird des Guten,
und auch ein Begräbniß wird ihm nicht:
so spreche ich: glücklicher als er ist die Fehlgeburt.
4. Denn in Nichtigkeit kommt sie und im Dunkeln geht sie,
und mit Dunkel ist ihr Name bedeckt;
5. auch die Sonne hat sie nicht gesehen noch erkannt:
Ruhe hat sie vor Jenem voraus.
6. Und wenn derselbe lebte zweimal tausend Jahre
und hat des Guten nicht genossen: —
geht denn nicht Alles an Einen Ort?

2. Auch der noch so eifrig nach irdischem Glück Strebende kommt nicht über das Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen und über das Hoffen auf eine gänzlich dunkle Zukunft hinaus.

(V. 7—12.)

7. Alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund,
und gleichwohl wird die Seele nicht gesättigt.
8. Denn welchen Vorzug hat der Weise vor dem Thoren,
der Arme, der da weiß zu wandeln vor den Lebendigen?
9. Besser ist das Anschauen der Augen, als das Wandern der Seele; —
doch auch dies ist Eitelkeit und windiges Streben. —
10. Was geworden ist, längst ward genannt sein Name;
und bekannt ist, daß es der Mensch ist,
und daß er nicht zu rechten vermag
mit dem, der stärker denn er ist.
11. Denn es gibt viele Dinge, die die Eitelkeit mehren;
welchen Vortheil hat [davon] der Mensch?

12\. Denn wer weiß, was dem Menschen gut ist im Leben,
die wenigen Tage seines eitlen Lebens, die er hinbringt wie ein Schatten?
Ja, wer wird dem Menschen doch anzeigen,
was nach ihm sein wird unter der Sonne?

Exegetische Erläuterungen.

1\. Von der auf das Wesen der wahren Lebensweisheit bezüglichen Darlegung, die den Inhalt der dritten Rede bildet, enthält unser Abschnitt zunächst die Negative, oder die Kritik des eitlen und verkehrten Strebens Derer, die jene Weisheit auf dem Wege des äußerlichen irdischen Glückstrebens suchen. In zwei gleichlangen scharf geschiednen Abschnitten oder Strophen zeigt der Verfasser zuerst, daß alle irdischen Glücksgüter dem, der ihrer zu genießen im Stande ist, nichts helfen (V. 1—6), und sodann, daß eben dieses Nichtgenießenkönnen theils auf der Wahrnehmung von der Nichtigkeit der irdischen Dinge an sich, theils auf der für Alle vorhandenen Nöthigung beruht, sich unzufrieden mit der Gegenwart auf eine gänzlich dunkle und ungewisse Zukunft zu verlassen (V. 7—12). Der letztere dieser beiden Abschnitte erinnert (besonders in seiner zweiten Hälfte, V. 10—12) an frühere Betrachtungen wie 1, 2—11; 3, 1—9, theilweise auch an 5, 12—16. Daß aber die zuletzt genannte Stelle am vorlegenden Orte ihren Hauptgedanken nach geradezu wiederkehre, ist eine ungerechtfertigte Behauptung einiger Ausleger (auch Vaihingers, S. 34). Denn, wie Hitzig richtig bemerkt: „dort verliert der Reiche, ohne sie genossen zu haben, seine Glücksgüter; hier dagegen behält er sie.“ — Ewald, Elster, Hahn und einige Andere beginnen mit V. 10 unsres Kapitels einen neuen Hauptabschnitt (Ewald sogar eine neue Rede, die dritte nämlich, die er von 6, 10—8, 15 erstreckt). Aber da V. 10—12 deutlich noch zu der mit V. 1 begonnenen Schilderung der Nichtigkeit des Erdenglückes gehören, während erst Kap. 7, 1 ff. die Ermahnung zum Betreten des Wegs zur wahren Weisheit anhebt, so ist unsere mit der alten Kapiteleintheilung übereinstimmende Partition vorzuziehen.

2\. Erste Strophe. V. 1—6. Die Unseligkeit des Nichtgenießenkönnens der vorhandenen irdischen Glücksgüter. — **Es gibt ein Uebel, welches ich sah unter der Sonne.** Wörtlich gleichlautend Kap. 10, 5; ähnlich auch Kap. 5, 12. — **Und schwer lastet es auf dem Menschen.** Wörtlich: „und ein vieles (großes) auf dem Menschen“. רַבָּה kann hier nicht die Häufigkeit des Uebels bezeichnen sollen (Luth.: „und ist gemein bei den Menschen“; Vulg.: „malum frequens“), sondern nur seine Größe und Schwere, wie der Ausdruck רָעָה רַבָּה in den Parallelstellen 2, 21; 8, 6 zeigt. — V. 2. **Ein Mann, dem Gott Reichthum gibt und Schätze und Ehre.** Die nämliche Trias sinnlicher Güter: 2 Chron. 1, 11; vgl. die ähnlichen Zusammenstellungen: Spr. 3, 16; 8, 18; 22, 4. Willkürlich Hengstenberg: mit dem reichen Manne sei „der Perser“ gemeint, mit dem gleich nachher genannten „fremden Manne“ der Nachfolger des Persers in der Weltherrschaft. Die Rede ist viel zu allgemein gehalten, als daß man dergleichen spezielle historisch-politische Anspielungen hinter ihr suchen dürfte. Vgl. überhaupt über das Mißliche der Statuirung solcher politischer Anspielungen in unsrem Buche Einl., §. 4, Anm. 3. — **Und nicht entbehrt er für seine Seele irgend etwas** 2c. So ist das וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכֹּל 2c. offenbar zu fassen, wie theils das Suffix in אֵינֶנּוּ, theils die auch Kap. 4, 8 vorkommende Construction von חסר mit מִן zeigt. Also nicht: „und Nichts fehlt seiner Seele von Allem“ (Vulgata, Drus., Bauer 2c.), richtig vielmehr schon Sept.: *καὶ οὐκ ἔστιν ὑστερῶν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ*, auch Luther und fast alle Neueren. — **Doch Gott erlaubt ihm nicht, davon zu essen.** Dieses Unmöglichmachen des Genusses kann z. B. durch Krankheit des wohlhabenden Besitzers geschehen, oder durch Belastung desselben mit schweren Sorgen, die ihn nicht schlafen lassen (vgl. 5, 11), oder durch Verfinsterung seines Gemüths mit Schwermuth und Trübsinn (vergl. 5, 16), u. s. f. Nur ein solches Nichtgenießenkönnen der Güter, das mit steter Fortdauer ihres Besitzes verbunden ist, kann der Verfasser meinen, wie aus V. 3 u. 6 noch deutlicher hervorgeht; also nicht ein durch Raub der Güter, durch sonstiges Mißgeschick, oder auch durch frühen Tod verursachtes, wie Ewald, Vaihinger 2c. meinen. Zu הִשְׁלִיט „wozu ermächtigen, in Stand setzen“, d. h. „etwas gestatten“, vgl. 5, 18. Wie das Besitzen der Güter, so muß Gott auch ihr Genießen verleihen, — derselbe Gott, der auf ethischem Gebiete Alles in Allem darreicht, das posse, das velle und das perficere. — **Sondern ein fremder Mann verzehrt es** — d. h. nicht irgend welcher Räuber der Güter (Ewald, Vaih.), oder auch der Nachfolger der Perser in der Weltherrschaft (Hengstenb.), sondern der lachende Erbe des von Krankheit, Traurigkeit oder thörichtem Geize geplagten Reichen, der schon bei dessen Lebzeiten mit seinen Gütern zu prassen und zu schwelgen beginnt, und sie nach seinem Tode in Saus und Braus durchbringen wird (vergl. 2, 18). — **Das ist Eitelkeit und ein schlimmes Uebel.** חֳלִי רָע eigentlich: „böse Krankheit“, ist ein vielleicht aus 5 Mos. 28, 59 geflossener Ausdruck, der hier ein einer schlimmen Krankheit gleichendes Uebel bezeichnet, übrigens aber mit Cholera (*χολέρα*, von *χολή* Galle) keinerlei etymologischen Zusammenhang hat. — V. 3. **Wenn ein Mann hundert erzeugt,** nämlich "Kinder"; vergl. 1 Mos. 5, 3; 1 Sam. 2, 5. Zur hohen Werthschätzung reichen Kindersegens im Alten Bunde vgl. 1 Mos. 24, 60; Ps. 127, 3—5; Hiob 27, 14; desgl. zur Werthschätzung langen Lebens: 2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 11, 9. 21; Ps. 49, 10. — **Und zahlreich sind die Tage seiner Jahre;** wörtlich: „und viel ist, was sind die Tage seiner Jahre“. Gemeint ist die Summe aller Tage, in welchen seine sämmtlichen Jahre bestehen (Ps. 90, 10). Zum Vorhergehenden: „und viele Jahre lebt“ verhält sich dieser gleichbedeutende Zusatz explizirend und nachdrücklich verstärkend, ohne eine schlechthinige Tautologie zu ergeben. — **Und auch ein Begräbniß wird ihm nicht,** nämlich ein ehrliches Begräbniß, ein Be-

gräbniß, das von wahrer Liebe seiner Nachkommen zeugt, und das deshalb den Namen „Begräbniß" wahrhaft verdient. Das Gegentheil eines solchen ehrlichen Begräbnisses ist das „Begrabenwerden wie ein Gottloser und unter den Reichen" (Jes. 53, 9), das „Eingescharrtwerden wie ein Esel" (Jer. 22, 19), oder auch das „Nichtbegraben- und Bestattetwerden, das Liegenbleiben auf dem Felde wie Mist" (Jer. 8, 2; 9, 21; 25, 33; Jes. 14, 19. 20; Ps. 79, 3). Als Ursache solcher unehrlichen קְבוּרָה, die gar nicht קְבוּרָה ist, hat man offenbar den Mangel an Pietät und Achtung auf Seite der Nachkommen des geizigen Reichen zu denken, nicht etwa den schmutzigen Geiz dieses Letzteren selbst, welcher „ex turpi tenacitate non audeat aliquid honestae sepulturae destinare" (Seb. Schmidt, Ramb., vgl. Vaihinger). Unnöthigerweise postulirt Hengstenberg für קְבוּרָה die sonst allerdings gewöhnliche Bedeutung „Grab, Grabmal". Wie an unsrer Stelle, so erfordert auch Jer. 22, 19 der Context vielmehr den Sinn exequiae, funus. Hitzigs Beanstandung der Worte „und auch ein Begräbniß ward ihm nicht" als einer ursprünglich neben V. 5 an den Rand geschriebenen Glosse ist hyperkritische Willkür. — **So spreche ich: „glücklicher als er ist die Fehlgeburt"** —, weil diese im irdischen Leben zwar kein Guts genossen, aber auch kein Leid erfahren hat; vgl. 4, 2 f., und besonders Hiob 3, 16. —V. 4. 5 führen den Vergleich mit der Fehlgeburt weiter aus. — **Denn in Nichtigkeit kommt sie**, d. h. sie fällt gleich bei ihrem Kommen aus dem Mutterleibe der Vernichtung anheim. — **Mit Dunkel ist ihr Name bedeckt**, d. h. sie bekommt gar keinen Namen, sie „wird der absoluten Vergessenheit preisgegeben" (Elster). — **Auch die Sonne hat sie nicht gesehen noch erkannt** — diese Sonne, die zwar hell und lieblich leuchtet, aber auch unendlich viel des Eitlen und Nichtigen, des Wehes und Elends bescheint; weshalb, sie nicht gesehen zu haben, als ein Glück betrachtet werden kann. — **Ruhe hat sie vor Jenem voraus.** „Ruhe", d. h. Freiheit von den Plagen, Mühen und Bekümmernissen dieses Lebens. An jene passive träumerische Ruhe, die „den Orientalen so erwünscht ist" (Hitz.), ist sicherlich nicht zu denken. Ueber den vorliegenden Fall des comparativen מִן vgl. Ps. 52, 5; Hab. 2, 16 rc. — V. 6. **Und wenn derselbe lebte zweimal tausend Jahre;** also doppelt so lang, als das Leben der ältesten Patriarchen von Adam bis auf Noah betrug. Richtig Hieronymus: „et non ut Adam prope mille, sed duobus millibus vixerit annis". — **Und hat des Guten nicht genossen;** eigentlich: „hat Gutes nicht geschaut", vgl. 2, 24; 3, 12 rc. — **Geht denn nicht Alles an Einen Ort?** — in den Scheol nämlich, in welchem Alle gleich arm ankommen, und wo das auf Erden im Punkte des Genießens Versäumte sich nicht mehr nachholen läßt; vgl. 9, 10; 11, 8. Als Nachsatz zu dem in a und b enthaltenen hypothetischen Vordersatze ist die Frage etwa einzuleiten durch ein „so frage ich", oder „so frage ich dagegen".

3. Zweite Strophe. V. 7—12. Der Grund für jenes Nichtgenießenkönnen der irdischen Güter, bestehend in der Nichtigkeit der gegenwärtigen und in der Unsicherheit der zukünftigen Glückszustände der Menschen. — **Alle Mühe des Menschen ist für seinen Mund, und gleichwohl wird die Seele nicht gesättigt.** D. h. das ganze menschliche Leben ist ein Haschen nach Genuß, aber nach einem in sich selbst nichtigen, keine wahre Befriedigung gewährenden Genuß. „Mund" und „Seele" stehen einander gegenüber als Repräsentanten des rein sinnlichen und darum vergänglichen Genusses (vergl. Hiob 12, 11; Spr. 16, 26), und der Freuden tieferer, geistigerer und darum bleibenderer Art. Daß durch Genüsse jener Art, durch Essen und Trinken (2, 24; 3, 13; 5, 17; 8, 15), das Bedürfniß des inwendigen Menschen nach einem wesenhafteren und bleibenderen Genießen nicht gestillt wird, dies ist offenbar der mit Kap. 1, 8 im Wesentlichen übereinstimmende Sinn unseres Verses; deshalb darf aber auch נֶפֶשׁ nicht mit „Gier, sinnliches Verlangen übersetzt werden, so wenig als V. 2 oder V. 9 (gegen Hitzig, Vaihinger, Elster rc.). Unpassend ist freilich auch Luthers Uebersetzung: „Herz", gleichwie überhaupt die Luther'sche Fassung des Verses eine sprachlich ungenaue ist: „Einem jeglichen Menschen ist Arbeit aufgelegt nach seiner Maße, aber das Herz kann nicht daran bleiben". — V. 8. **Denn welchen Vorzug hat der Weise vor dem Thoren;** d. h. mag einer auch statt bloßer Sinnenlust Ernsteres und Realeres erstreben, sich also durch Verlangen nach Speise für seine Seele als Weisen beurkunden im Gegensatze zum Thoren, der blos nach Befriedigung seines Mundes trachtet: einen eigentlichen Vorzug hat er dennoch nicht vor diesem, weil er ebensowenig wie er die erstrebte „Sättigung seiner Seele" erlangt. Der Satz verhält sich deutlich begründend zum Vorhergehenden, nicht gegensätzlich, wie Elster will, der כִּי mit „doch" übersetzt, sowie Hitzig, der unseren Vers als Einwendung gegen den Inhalt des Vorhergehenden betrachtet. Eine übertriebene Gleichsetzung des Weisen mit dem Thoren statuirt Hengstenberg, wenn er meint, Beide würden hier gleicherweise des Geizes beschuldigt. Vielmehr wird deutlich ein Unterschied gemacht zwischen der auf's Haben und Genießen gerichteten Gier des Thoren und zwischen dem besonneneren, seiner selbst mächtigeren, edleren und würdigeren Wandel des Weisen. Dieser letztere wird in b mit den Worten gekennzeichnet: **der Arme, der da weiß zu wandeln vor den Lebendigen.** Dabei ist „arm, elend" (עָנִי) Bezeichnung des ethischen Zustands und Verhaltens des Weisen, kraft dessen er in richtiger Erkenntniß seiner selbst als demüthiger „Stiller im Lande" ein bescheidenes und verborgenes Leben führt (vgl. Ps. 10, 2; 34, 7; 37, 2 rc.; Sach. 9, 9 rc.); „wissend zu wandeln vor den Lebendigen" aber ist s. v. a.: die rechte Lebenskunst verstehend, des normalen, gottgefälligen Verkehres mit den Mitmenschen kundig, — also eine Umschreibung des Begriffs „weise" im solennen alttestamentlichen Sinne. Ewald, der (hier nicht maßgebenden) masorethisch. Accentuation folgend, trennt יוֹדֵעַ vom folgenden Infinitivsätzchen und faßt dieses als Subjekt: „was nützt es dem Dulder, dem Verständigen, vor den Lebendigen zu wandeln (d. h. zu leben)?" Aber die adjektivische Fassung des יוֹדֵעַ = „verständig" ist weder durch Spr. 17, 27 noch durch Pred. 9, 11 belegbar, und für die unmittelbare Verbindung mit dem folgenden לַהֲלֹךְ sprechen die Parallelen 4, 13. 17 und viele

andere. Sprachwidrig sind übrigens auch die Erklärungen Luthers: „was untersteht sich der Arme, daß er unter den Lebendigen sein will", und der Vulg.: „et quid pauper, nisi ut pergat illuc, ubi est vita?" — V. 9. **Besser ist das Anschauen der Augen, als das Wandern der Seele.** D. h. weil der Weise mit seinem Streben nach höheren Zielen keinen Vorzug vor dem genußsüchtigen Thoren hat, so bleibt zufriedener Genuß der Gegenwart immer das Empfehlenswertheste, empfehlenswerther als ein rastloses Streben ohne Befriedigung, als ein Sichabmühen mit mannigfachen Entwürfen ohne Hoffnung auf deren Gelingen. Das „Anschauen der Augen" ist hier, wie 11, 9 das frohe Genießen dessen, was vor Augen ist, des gegenwärtigen Guten und Schönen. Vgl. Luther z. d. Stelle (s. die homilet. Andeutungen). Das „Wandern" oder „Gehen" der Seele (nicht „der Begierde", s. z. V. 7) ist das unruhige Planmachen des mit seinem bescheidnen Loose Unzufriedenen, das leidenschaftliche μετεωρίζεσθαι (Luk. 12, 29) oder φρονεῖν τὰ ὑψηλά (Röm. 12, 16), also der Sache nach dasselbe wie das „nicht Sattwerden der Seele" V. 3 und 7, nur deutlicher als jener Ausdruck das Verschuldete und Selbstverursachte des Mangels an geistiger Zufriedenheit bezeichnend. Sachparallelen zur vorliegenden Sentenz in großer Zahl bei Klassikern, z. B. Horaz, Ep. I, 18, 96 ss:

Inter cuncta leges et percontabere doctos,
qua ratione queas traducere leniter aevum:
ne te semper inops agitet vexetque cupido,
ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.

Vgl. Marc Aurel III, 16; IV, 26; Juvenal, Sat. XIV, 178; Lucian, Necromant. I, 194 ꝛc. — **Doch auch dies ist Eitelkeit und windiges Streben,** nämlich diese Maxime: „besser ist das Anschauen der Augen" ꝛc. und ein danach eingerichtetes Leben und Verhalten. Einseitige Beziehung des גַּם־זֶה auf das „Wandern der Seele" (Luther, Hengstenberg) entspricht ebensowenig dem Sinne des Dichters, wie Erstreckung des Gedankens auf Alles von V. 7 an (Vaihinger, Elster). Vergl. vielmehr den dem unsrigen ganz ähnlichen Fall Kap. 2, 26 z. E. (s. z. d. St.). — V. 10. **Was geworden ist, längst ward genannt sein Name.** Diese an 1, 9 f. erinnernde Bemerkung bahnt dem Verfasser den Weg zur Schilderung der gänzlichen Ungewißheit und Dunkelheit der Zukunft des Menschen, sofern sie auf das Gebanntsein desselben in den festen Kreislauf alles kreatürlichen Lebens und Geschehens hinweist. „Schon längst ward genannt sein Name", d. h. es ist schon in der Vergangenheit gewesen als ein seinem Wesen nach Offenkundiges und Wohlbekanntes. Die ausschließliche Beziehung des Sätzchens auf den Menschen, kraft welcher 1 Mos. 5, 2; Ps. 139, 16 ꝛc. Parallelen zu unsrer Stelle werden würden (Hengstenberg, Vaihinger), wird durch das neutrische מַה verboten; erst im folgenden Gliede lenkt die Rede speziell auf den Menschen über. — **Und bekannt ist, daß es der Mensch ist.** So richtig Ewald, Elster ꝛc.; nicht: „daß er ein Mensch ist" (Knobel, Vaihinger, Hengstenberg), oder: „was der Mensch ist" (Rosenmüller), oder: „wer der Mensch ist" (Hahn), oder endlich: „daß, wenn einer ein Mensch ist, er nicht vermag" ꝛc. (Hitzig) — lauter Fassungen, die dem Zusammenhange zuwiderlaufen und dem einfachen Ausdruck אֲשֶׁר־הוּא אָדָם nicht entsprechen. — **Und daß er nicht zu rechten vermag mit dem, der stärker als er ist,** mit Gotte nämlich, dem תַּקִּיף oder שַׁדַּי (Hiob 5, 17; Ruth 1, 20. 21 ꝛc.) schlechtweg, der dem Menschen eben darum als der „Stärkere denn er" (הַתַּקִּיף מִמֶּנּוּ) überlegen ist, weil er den ganzen Kreislauf des menschlichen Deseins mit absoluter Schöpfermacht geordnet hat, so daß der Mensch weder mit ihm zu rechten, noch den Kreis, in den er ihn gebannt, zu durchbrechen vermag. Zu דִּין, hier reciprok: „mit Jemand rechten", vgl. das sonst in diesem Sinne stehende Niph. נָדוֹן, 2 Sam. 19, 10. Zur Sentenz die vielleicht aus unsrer Stelle geflossene Frage: μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμέν; 1 Kor. 10, 22. — V. 11. **Denn es gibt viele Dinge, die die Eitelkeit mehren;** d. h. das menschliche Leben ist überreich an Besitzthümern, Zufällen, Glückswechseln, Beschwerden und Gefahren, welche das Gefühl der Eitelkeit und Hinfälligkeit dieses irdischen Daseins in uns verstärken und uns zeigen, daß wir unbedingt abhängig sind von einer höheren Macht, gegen die wir nicht streiten können. Gegen die gewöhnliche Fassung: „denn es gibt viel der Worte, welche" ꝛc. (Sept., Vulg. ꝛc., auch Ewald, Hitzig, Elster, Hahn) entscheidet der Context, dem die Beziehung auf unnützes Gerede und dergleichen fremd ist. — **Welchen Vortheil hat** (davon) **der Mensch,** davon nämlich, daß er diese vielen Dinge, die doch nur die Eitelkeit mehren, besitzt, erlebt, genießt ꝛc. — V. 12. **Denn wer weiß, was dem Menschen gut ist im Leben,** — nämlich was von irdischen Dingen, ob Glück oder Unglück, ob Reichthum oder Armuth, ob Erfüllung seiner Wünsche oder Enttäuschung. Die Verborgenheit der eignen Zukunft für den Menschen ist es, die durch diese Frage ausgesagt wird. — **Die wenigen Tage seines eitlen Lebens,** eigentlich: „Die Zahl der Tage" ꝛc.; מִסְפַּר (vergl. 5, 17) ist Accusativ des Maßes oder der Dauer. — **Die er hinbringt wie ein Schatten.** Eigentlich: „und er bringt sie hin" ꝛc. Weil nämlich יְמֵי „durch einem complizirten Genitiv von וְיַעֲשֵׂם כַּצֵּל getrennt ist, wird diesem relativ zu denkenden Satzde die Copula vorausgeschickt" (Hitz.). Zu עָשָׂה יְמֵי חַיִּים vergl. χρόνον ποιεῖν Apostg. 15, 33; dies facere, Cic. ad Attic. V, 20 ꝛc. — כַּצֵּל ist wohl, wie Kap. 8, 13; Hiob 14, 2; Ps. 109, 23 ꝛc. als Nominativ zu fassen, nicht als Accusativ („wie einen Schatten"), wiewohl auch für die letztere Fassung zahlreiche Parallelen angeführt werden könnten, z. B. Hiob 8, 9; Ps. 102, 12; 144, 12; 1 Chron. 29, 15 u. a. Stellen, wo das menschliche Leben mit einem Schatten verglichen wird. Aber am vorliegenden Orte scheint nicht sowohl das flüchtige Dahineilen des Lebens (gleich einem vorüberhuschenden Schatten), als vielmehr das in sich selbst nichtige, wesenlose, schattenhafte Dasein der Menschen im Leben das Objekt der Betrachtung zu bilden. — **Ja, wer wird dem Menschen doch anzeigen.** אֲשֶׁר ist hier nicht = „so daß", sondern wesentlich gleichbedeutend mit כִּי „denn, nämlich" (vgl. 5 Mos. 3, 24; Dan. 1, 10), oder auch jenen affirmativen und steigernden Sinn ausdrückend, wie unser „ja, ja so-

gar", vgl. Ps. 10, 6; Hiob 5, 5; 9, 15; 19, 27. Jedenfalls handelt es sich auch im vorliegenden Sätzchen um Hervorhebung der Wahrheit, daß dem Menschen in die Zukunft seines irdischen Daseins kein Blick zustehe. — **Was nach ihm sein wird unter der Sonne.** „Nach ihm", d. h. nach seinem gegenwärtigen Zustande, nicht etwa „nach seinem Tode"; vgl. 3, 22; 7, 14, und s. die exeget. Erl. zu der ersteren Stelle.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Das Thema unsres Abschnittes wird zu eng gefaßt, wenn man mit Starke „die höchst unglückliche Beschaffenheit eines Geizigen", oder mit Hengstenberg: „die Nichtigkeit des Reichthums" (und zwar, wie Hengstenberg meint, erläutert am Beispiele der reichen Perser und der armen Israeliten) darin geschildert findet. Es ist nicht blos das Trachten nach Geld und Gut, sondern ebenso auch das Verlangen nach Ehre, langem Leben, reichem Kindersegen 2c. (V. 2. 3. 6), kurz das Streben nach irdischem Glücke überhaupt, was im vorliegenden Kapitel widerrathen und als mit der wahren Weisheit unverträglich dargestellt wird. Und zwar wird zunächst V. 1—6 Reichthum ohne frohen und zufriednen Sinn im Herzen, dann V. 7 bis 9 sinnlicher Genuß ohne Sättigung der Seele, endlich V. 10—12 glückliche Gegenwart bei dunkler und ungewisser Zukunft als dasjenige genannt, was die Nichtigkeit aller irdischen Güter und Freuden dem Menschen zum Bewußtsein bringen und das Trachten danach ihm verbieten müsse. Alle die genannten Zustände und Verhältnisse gehören zu jenen „vielen Dingen, welche die Eitelkeit mehren" V. 11, und die laut V. 3—6 selbst das längste und mit Nachkommen auf's reichste gesegnete Leben kaum besser erscheinen lassen als das Loos einer gar nicht zum Erblicken des Lichtes dieser Welt gelangten Fehlgeburt. Ein herber und schneidender Gedanke, der gleich dem ähnlichen in Kap. 4, 2 f. nur dadurch gemildert und gleichsam entschuldigt wird, daß die Mahnung zu zufriednem, demüthig gottergebenem und dankbarem Genusse und Gebrauche des Lebens seinen deutlich wahrnehmbaren (namentlich in V. 9a klar zu Tage tretenden) Hintergrund bildet und das Einseitige der scheinbaren Anklage des höchsten Schöpfers und Regierers der Welt faktisch wieder aufhebt! Nur das unersättliche, ewig unzufriedene Jagen nach irdischen Glücksgütern wird somit untersagt als im Widerspruche mit der göttlich bestimmten Lebensaufgabe des Menschen stehend, nicht ein maßvolles und bescheidenes Streben nach froher und tüchtiger Lebensführung, das vielmehr V. 8 ausdrücklich als Kennzeichen des Weisen gerühmt, und wie schon im Früheren (zuletzt 5, 17—19), so wieder im unmittelbar Folgenden (besonders 7, 11 ff.) nachdrücklich empfohlen wird. Es ist die heitere und edle Gestalt der *σωφροσύνη*, dieser Kardinaltugend nicht blos der antik-klassischen, sondern auch der biblischen Ethik, welche das vorwiegend düstere und warnende Gemälde unsres Kapitels gleichsam einrahmt und das Correctiv zu dem etwa Bedenklichen und Mißverständlichen seines Inhalts bildet.

„Trachtet nicht nach dem, was auf Erden, sondern nach dem, was droben ist", so etwa dürfte sich der Hauptgedanke unsres Kapitels formuliren lassen; oder auch: „Ihr sollt nicht Schätze sammeln auf Erden" 2c.; oder: „die Welt vergehet mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes thut, bleibet ewiglich" (Kol. 3, 2; Matth. 6, 19; 1 Joh. 2, 17).

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 1. 2. Brenz: Das Dichten und Trachten unseres alten Adam ist von der Art, daß es das Glück dieses Lebens lediglich nach der Fülle der Schätze und Reichthümer bemißt. Laß diesen Adamssinn fahren, denn er taugt nichts! Meinst du, wenn du nur Ueberfluß an Reichthümern und Ehren hättest, es fehle dir nichts zu glücklichem Leben? Die Sache verhält sich ganz anders, wie die tägliche Erfahrung lehrt. — Weimar. Bibel: Durch Ueberfluß des Reichthums, durch Kindersegen und langes Leben werden die Beschwerden eines Geizigen nicht weggenommen, sondern vielmehr gehäuft, 1 Tim. 6, 10. — Lange: Es haftet uns Allen die Begierde zum Zeitlichen an, und wo wir nicht wachen und beten, so können wir bald eingeschläfert und von solcher irdischen Liebe zu unserem Verderben bezaubert werden.

V. 3—6. Geier: Ein langes Leben ohne Ruhe und Frieden in Gott, ist nichts als eine langwierige Marter. — Starke: Viele Kinder haben, ist ein besonderer Segen Gottes (Ps. 127, 3; 128, 3 f.); aber außer dem Genusse der göttlichen Gnade ist auch dies eitel. — Lange: Was der unzeitigen Geburt am natürlichen Leben ohne ihre Schuld mangelt, dessen beraubt der Geizige sich selbst muthwillig am geistlichen Leben..... Weil seine Seele keinen festen Grund hat in der Gemeinschaft des guten Gottes, so fährt sie hin in's Verderben, Gal. 6, 8.

V. 7. 8. Bibl. Tubing.: Laßt uns vor Allem danach trachten, daß unser unsterblicher Geist an himmlischen Schätzen und Gütern gesättigt werde, die ihn allein wahrhaft vergnügen können. — Lange: Wer für die Beruhigung und Sättigung seiner Seele nicht sorgt, der hat billig seinen Platz unter den Narren, Luk. 12, 19 f. — Hengstenberg: Daß trotz der so beschränkten Genußfähigkeit des Menschen, seine Seele dennoch nicht gesättigt wird, ist gar seltsam, ein mächtiger Beweis, wie sehr unser Geschlecht seit 1 Mos. 3 der Sünde und Thorheit anheimgefallen ist, welche „viele unsinnige und schädliche Begierden" (1 Tim. 6, 9) erzeugen.

V. 9. Luther: Es ist besser, daß man desjenigen, was vor Augen ist, braucht, denn daß die Seele so hin und wieder fährt. Salomo will, daß wir sollen brauchen des Gegenwärtigen und Gott dafür danken und nicht auf Anderes denken, wie der Hund im Aesopo nach dem Schatten schnappte und ließ das Fleisch fallen. Und will also sagen: was dir Gott gegeben hat vor Augen, des Gegenwärtigen, deß brauche und laß dir genügen, und folge nicht deiner Seele, welche nicht satt wird. — Also ein jeder Christ und Gläubiger bleibe bei dem, was er hat, und was ihm Gott gegenwärtig gibt, das gefalle ihm! Die Gottlosen aber sind nicht also; sondern Alles, was sie sehen, das ist ihnen eine Qual; denn sie brauchen nicht des Gegenwärtigen, sondern ihre Seele wird nimmer satt und fähret

jetzt dahin, dann dorthin. Derohalben hat ein Gottloser Geld, so hat er doch nicht genug daran, braucht es nicht, sondern begehret mehr; hat er ein Weib, so ist er nicht zufrieden, er begehret eine andere; hat er gleich ein ganzes Königreich, noch ist er nicht zufrieden: wie Alexander Magnus mit einer Welt nicht zu sättigen war ꝛc. — Cramer: Was da ist, damit nimm vorlieb, das ist besser, als aus Unersättlichkeit immer andere Dinge begehren. — Berleb. Bib.: Dies ist das Wandern der Seele, die alsdann unter den Kreaturen herumläuft, und wie ein Esau auf dem Felde dieser Welt umherjagt nach einer guten Speise, welche die Weisheit allein zu Hause und in der Ruhe der Genügsamkeit findet. — Hengstenberg: Daß man sich freue an dem, was vor Augen liegt, so gering es auch sein mag, ist, da der Mensch so leicht genug hat, besser, als mit seinen Begierden in die Lüfte zu fahren (Luk. 12, 29), sich abzuquälen mit Entwürfen und mit Hoffnungen, die so leicht trügen und auch, wenn sie in Erfüllung gehen, doch kein Glück bringen.

V. 10. 11. Cramer: Daß der Mensch ein gutes Andenken und Gerücht hinter sich läßt, ist nicht unchristlich; doch besteht darin nicht das höchste Gut. Denn wie die Zeit Alles wecket, so bedecket sie auch Alles (Ps. 31, 13; 2 Mos. 1, 8). — Hansen: Gotte sind alle menschlichen Dinge unterworfen; Er setzet die Allergrößten oft von dem Throne ihrer Herrlichkeit herunter, da wo sie es am wenigsten vermuthen, Dan. 4, 27—30. — Hengstenberg: Steht der Mensch in unbedingter Abhängigkeit von Gott, so soll man sich nicht in viele Weitläufigkeiten einlassen, man soll sich nicht abquälen mit Erlisten und Erraffen, weil man das Erworbene doch nicht schützen kann, weil man keinen Augenblick davor sicher ist, daß man den Ruf vernehme: „du Narr, diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern"; so ist es thöricht, die Heiden zu beneiden wegen ihres Reichthums, welcher gleich der Blume des Feldes so bald verwelken kann, Jak. 1, 10. 11. — — Der Reiche hat in Wahrheit nicht mehr als der Arme. Was er vor ihm voraus hat, erweist sich bei näherer Betrachtung als Schein und Eitelkeit. Es schwindet, sobald Gottes Gerichte über die Welt daherfahren.

V. 12. Luther: Menschenherzen trachten nach allerlei Dingen: Einer suchet Gewalt, der Andere Reichthümer, und wissen doch nicht, ob sie die erlangen werden; brauchen also der gegenwärtigen Gaben nicht und stehet ihnen das Herz allein immer nach dem, das sie noch nicht haben und noch nicht sehen. — — Was kränken wir uns denn und plagen uns selbst mit unseren Gedanken, so die zukünftigen Dinge keinen Augenblick in unsrer Gewalt sind? Darum sollen wir zufrieden sein mit dem Gegenwärtigen, das Gott vor die Hand gibt, und sollen Alles Gott befehlen, welcher allein weiß und regieret beide, das Gegenwärtige und das Zukünftige. — Rambach: Ex quibus omnibus apparet, nihil melius esse, quam proscripta turpi avaritia praesentibus contentum esse iisque cum pia et licita hilaritate frui. — Zeyß: Ob zwar ein Christ nicht weiß, wie es mit den Dingen dieser Welt nach seinem Tode kommen wird, so kann er doch durch den Glauben gewiß und versichert sein, daß er nach seinem Tode werde bei Christo im Himmel sein. — Hengstenberg: Man würde nur dann berechtigt sein, auf den Reichthum etwas zu halten, wenn man die Zukunft kännte und in seiner Gewalt hätte. Irgend ein Unfall kann plötzlich rauben, was mit Mühe zusammengebracht worden. Ja es kann eine große Katastrophe kommen, die wie eine Sündflut Alles hinwegreißt. Das praktische Resultat ist also, daß man den wahrhaftigen Gütern nachtrachten soll, wie P. Gerhard sagt: ....„Erdengut zerfällt und bricht, Seelengut das schwindet nicht".

B.

Die wahre Lebensweisheit besteht in Weltverachtung, Geduld und Gottesfurcht.

Kap. 7, 1—22.

1. In Verachtung der Welt und ihrer thörichten Lust.

(V. 1—7).

1. Besser ein [guter] Name, als gutes Salböl,
und der Tag des Todes als der Tag der Geburt.
2. Besser, zu gehen in ein Haus der Trauer, als zu gehen in ein Haus des Gelages;
weil jenes das Ende aller Menschen ist und der Lebende es sich zu Herzen nimmt.
3. Besser Unmuth als Lachen,
denn bei traurigem Gesicht ist voll das Herz.
4. Das Herz der Weisen ist im Haus der Trauer
und das Herz der Thoren im Haus der Freude.
5. Besser, zu hören das Schelten eines Weisen,
als wenn man hört ein Lied der Thoren.
6. Denn wie das Knistern der Dornen unter dem Topfe,
so ist das Lachen der Thoren. Auch das ist Eitelkeit.
7. Ja, die Bedrückung bethöret den Weisen,
und Bestechung verdirbt das Herz!

2. In geduldigem, gleichmüthigem und gottergebenem Sinn.
(V. 8—14).

8. Besser der Ausgang eines Dings, als sein Anfang;
besser langmüthig als hochmüthig.
9. Eile nicht in deinem Geiste, ärgerlich zu werden,
denn Aerger ruht im Busen der Thoren.
10. Sprich nicht: wie kommt es, daß die früheren Tage besser waren als diese?
denn nicht aus Weisheit fragst du danach.
11. Gut ist Weisheit, ebenso wie ein Vermögen,
und Vortheil für die, welche die Sonne sehen.
12. Denn im Schatten der Weisheit [ist's wie] im Schatten des Silbers;
und ein Vorzug der Einsicht ist: die Weisheit gibt **Leben** ihrem Besitzer.
13. Betrachte das Werk Gottes;
denn wer kann gerade machen, was Er gekrümmt hat?
14. Am guten Tage sei fröhlich, und am bösen Tage erwäge:
auch diesen, geradeso wie jenen, machte Gott,
damit der Mensch nicht das Geringste hinter sich finde.

3. In ernster Gottesfurcht und bußfertiger Erkenntniß der Sünde.
(V. 15—22).

15. Alles hab' ich gesehen in den Tagen meiner Eitelkeit:
da ist ein Gerechter, der umkommt in seiner Gerechtigkeit,
und da ist ein Frevler, der es lange treibt in seiner Bosheit.
16. Sei nicht gerecht zu sehr und halte dich nicht weise übermäßig!
Warum willst du dich selbst zu Grunde richten?
17. Frevle nicht allzu sehr und sei nicht thöricht!
Warum willst du sterben, ehe noch deine Zeit ist?
18. Gut ist's, wenn du ergreifest das Eine,
und auch vom Andern nicht abziehest deine Hand:
denn **wer Gott fürchtet**, entgehet dem Allem. —
19. Die Weisheit gibt dem Weisen mehr Kraft,
als zehn Gewaltige, die in der Stadt sind.
20. Denn kein Mensch auf Erden ist [so] gerecht,
der Gutes thäte und nicht sündigte.
21. Auch an die Worte alle, die sie führen, gib nicht hin dein Herz,
daß du nicht hörest deinen Knecht dich verfluchen;
22. Denn auch viele Male weiß es dein Herz,
daß auch **du** Anderen geflucht hast.

Exegetische Erläuterungen.

1. Dieser Abschnitt, welcher das Wesen der ächten praktischen Lebensweisheit in positiver und direkter Weise beschreibt, gleichwie der vorige ihr Gegentheil schilderte, zerfällt deutlich in drei Abtheilungen oder Strophen, von welchen die **erste** (V. 1—7) Verachtung der Weltlust und heiligen Lebensernst, die **zweite** (V. 8—14) langmüthige, gelassene und gottergebene Gesinnung, die **dritte** (V. 15—22) gottesfürchtigen Wandel und demüthige Selbsterkenntniß als Bedingungen und wesentliche Merkmale jener Weisheit hervorhebt. Zerlegung dieser drei Strophen in Halbstrophen (Vaih.) ist überflüssig; nur in der Mitte der letzten Strophe, beim Uebergang von der Gottesfurcht zur Selbsterkenntniß (hinter V. 18), ist ein schärferer und tieferer Einschnitt in der Gedankenreihe zu bemerken. —

2. **Erste Strophe.** V. 1—7. Vom Vorzuge ernster Weltverachtung vor thörichter Weltlust. — **Besser ein** (guter) **Name als gutes Salböl.** Vergl. Spr. 22, 1, wo שֵׁם ganz so wie hier den **guten** Namen, den guten Ruf oder Ruhm bezeichnet; desgl. Hiob 30, 8, und zur paronomastischen Zusammenstellung von שֵׁם und שֶׁמֶן: Hohel. 1, 3 (s. z. d. St.). Das Wortspiel läßt sich hier etwa wiedergeben durch: „Besser gut Gerücht als Wohlgeruch (Hitz., Vaih.), oder durch: „Besser ein gut Gerücht als gute Gerüche" (de Wette), oder durch das Reimlein: „Besser des guten Namens Luft, als guter Salben Duft" (Ewald). — **Und der Tag des Todes als der Tag der Geburt.** Zum Suffix in הִוָּלְדוֹ vgl. 5, 17; 8, 16; Jes. 17, 5; Jer. 40, 5 und ähnliche Fälle von Beziehung eines bestimmten Suff. auf ein unbestimmtes Subjekt „man". Die Sentenz ist die nämliche, wie Kap.

4, 3; 6, 3—5. Sie soll hier zur Vorbereitung der folg., auf Einschärfung der Pflicht heiligen Lebensernstes abzielenden Sätze dienen, ebenso wie die in a enthaltene Lobpreisung eines guten Namens als etwas Vorzüglicherem denn köstliches Salböl, den Weg zu dieser Empfehlung ernster, die Weltlust verachtender Gesinnung bahnen soll. In dieser gemeinsamen Beziehung der beiden Versglieder auf den Hauptgedanken der Nothwendigkeit ernster Gesinnung liegt ihr innerer Zusammenhang, welchen man ebensowenig (mit Hengstenb. und vielen Aelteren) ganz ableugnen, als durch die falsche Annahme: b beziehe sich speziell auf den Thoren (Knob.), oder durch ähnliche Künsteleien irrig begründen darf. Richtig Elst.: „Weil der gute, ruhmvolle Name, welcher eine ideale Existenz bei der Nachwelt begründet, werthvoller ist, als aller Sinnengenuß, wie er z. B. durch köstliche Salben bewirkt wird, so muß auch der Todestag glückbringender erscheinen, als der Tag der Geburt; denn erst nach dem Tode erhebt sich jene ideale Existenz des Nachruhms zu ihrer vollen Kraft und Reinheit, während die äußeren Freuden und Genüsse, die man für einen Menschen am Tage seiner Geburt zu hoffen pflegt, die Freuden, welche an das Bestehen seines sinnlichen Lebens geknüpft sind, sich als nichtiger und eitler herausstellen, als die Freude, welche der Gedanke eines geistigen Fortlebens in der Erinnerung der Nachwelt gewährt.“ — V. 2. **Besser, zu gehen in ein Haus der Trauer,** d. h. ein Haus, worin ein Verstorbener betrauert wird, ein „Klaghaus“ (Luth.). Für diesen Sinn des an sich vieldeutigen בֵּית אֵבֶל spricht der Zusammenhang des Ausdrucks, sowohl rückwärts mit 1 b, als vorwärts mit b, und mit V. 3 f. — Zu בֵּית מִשְׁתֶּה „Haus des Gelages, Trinkhaus“ (nicht gerade speziell „Wirthshaus“) vgl. den ähnlichen Ausdruck: Esth. 7, 8. Zur Sentenz vergl. das arab. Sprichwort (Schultens, Anthol., S. 48, 73):

„Wenn Todtenklagen du hörst, so tritt zu der Stelle; doch wirst du gerufen zum Gastmahl, betritt nicht die Schwelle!“

Weil jenes das Ende aller Menschen ist. „Jenes“ (הוּא), d. h. nicht die Trauer, sondern die Thatsache, daß ein Haus zum Trauerhause wird. הוּא also für הִיא, wegen Attraction durch סוֹף (so richtig Hitz.). — **Und der Lebende es sich zu Herzen nimmt,** d. h. sich durch den Trauerfall in eine ihm heilsame ernste und nachdenkliche Stimmung versetzen läßt. Zu יִתֵּן אֶל לִבּוֹ eig.: „er gibt es zu seinem Herzen“, vergl. die gleichbed. Redensart: שׂוּם עַל לֵב Jes. 42, 25; 47, 7 ꝛc. — V. 3. **Besser Unmuth als Lachen.** כַּעַס bezeichnet hier natürlich nicht jenen leidenschaftlichen Unmuth oder Aerger, vor welchem V. 9 als vor einer Thorheit warnt, sondern wesentlich dasselbe wie V. 2 אֵבֶל, also eine, wenn auch nicht unverschuldete, doch heilsame und mit jener „göttlichen Traurigkeit“ 2 Kor. 7, 10 auf's nächste verwandte Bekümmerniß. Zu שְׂחוֹק „Lachen, ausgelassene weltliche Lustigkeit“, vgl. schon 2, 2, und unten V. 6. — **Denn bei traurigem Gesichte ist wohl das Herz.** רֹעַ פָּנִים bedeutet, gleichwie פָּנִים רָעִים 1 Mos. 40, 7; Neh. 2, 2, nicht „böses Gesicht“, sondern „betrübtes, trauriges“; und יִיטַב לֵב ist nicht von sittlicher Besserung, sondern von Aufheiterung und Fröhlichwerden des Herzens zu verstehen; vgl. das lat. cor bene se habet, sowie die Parallelen Kap. 11, 9; Richt. 19, 6. 9; Ruth 3, 7; 1 Kön. 21, 7. Aber freilich kann das Fröhlichsein und Wohlbefinden des Herzens bei traurigem Antlitz nur da gedacht werden, wo seine Gedanken in religiös-sittlicher Hinsicht den normalen Weg einzuschlagen begonnen haben; die ethische Besserung ist also jedenfalls Voraussetzung des הֵיטִיב לֵב, und mit Spr. 14, 13; 15, 13; 17, 22; 18, 14 findet somit nicht Widerspruch, sondern der schönste Einklang statt. — V. 4. **Das Herz der Weisen ist im Haus der Trauer** ꝛc. Den Schluß aus V. 2. 3 ziehend, kehrt der Verf. zum Wortlaut der Sentenz V. 2 a zurück. Weil eine ernste Stimmung in alle Wege heilsamer ist, als ausgelassene weltliche Fröhlichkeit, so ergibt sich, daß jene ebenso dem Weisen eigen sein wird, wie diese dem Thoren. Sehr richtig bemerkt Vaih.: „Man sieht aus dieser Stelle, wie der Prediger, wenn er so oft zum Lebensgenusse ermahnt, nie darunter rauschende Vergnügungen und blinden Sinnengenuß versteht, sondern vielmehr würdigen und dankbaren Genuß des Schönen und Guten, das Gott darbietet. Ein solcher ist aber bei ernster Haltung des Lebens nicht nur möglich, sondern sogar allein durch sie zu erreichen“. — V. 5. **Besser, zu hören das Schelten eines Weisen.** Zu גַּעֲרַת „Schelten“, Rüge, Verweis wegen thörichten oder sträflichen Verhaltens, vgl. Spr. 13, 1. Das Verweilen bei Weisen, d. h. strengsittlichen und religiösen Persönlichkeiten, die uns solche Rüge leicht angedeihen lassen, gehört mit zu jenen Aeußerungen ernsten, weltverachtenden Sinnes, von welchen soeben schon einige andere Beispiele, das Gehen in's Trauerhaus, das „traurigen Gesichtes sein“ ꝛc. angeführt worden waren. — **Als wenn man hört ein Lied der Thoren.** Wörtlich: „als ein Mann, hörend Gesang der Thoren“. Damit sind nicht speziell Schmeichelreden gemeint (Vulg.: adulatio), wohl aber ausgelassene, wüst lärmende und unsittliche Freudenlieder, wie man sie bei üppigen Trinkgelagen thörichter Menschen, also im בֵּית מִשְׁתֶּה V. 2, zu hören bekommt; vgl. Hiob 21, 12; Am. 6, 5; Jes. 5, 11. 12 ꝛc. — V. 6. **Denn wie das Knistern der Dornen unter dem Topfe.** Das schnell aufflackernde, mit lautem Knattern und Prasseln brennende, aber auch schnell hinwegbrennende Feuer von dürren Dornen (vgl. Ps. 58, 10; 120, 4 und bes. 118, 12) ist hier zur Versinnbildlichung des lauten, lärmenden, aber inhaltsleeren Gelächters thörichter Menschen gebraucht, denen zugleich mit allem Ernste auch aller tiefere sittliche Gehalt des Lebens abgeht, und auf deren Reden, Schwatzen, Singen, Lachen ꝛc. sich mit vollem Rechte das Sprichwort anwenden läßt: „Viel Geschrei und wenig Wolle“, oder „Viel Lärmen um nichts“ ꝛc. כְּסִירִים „wie Dornen“ und סִיר „Topf“ bilden eine Paronomasie, die sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt. Denn Vaihingers Versuch ihrer Wiedergabe:

„Denn wie das Knistern ist der Nessel unter'm Kessel“

ist nicht nur „nicht ganz sprachgemäß“, sondern auch ganz und gar nicht naturgemäß, da Nesselfeuer schwerlich knistern dürfte und keinenfalls jenes laute Geräusch (קוֹל) ergäbe, was der Verf. offenbar im Auge hatte. — **Auch das ist Eitelkeit** — nämlich all dieses geräuschvoll fröhliche, aber inhaltsleere und unfruchtbare Treiben der Thoren. — V. 7. **Ja, die Bedrückung bethört den Weisen, und Bestechung verdirbt das Herz.** כִּי zu Anfang dieses V. kann weder grundangebend oder motivirend genommen werden (so die Meisten, auch Hitz., Vaih., Hengstenb.,

Hahn ꝛc.), noch adversativ = „doch, aber" (Ewald, Elster). Es drückt hier offenbar, gleich dem אֲבָל in Kap. 6, 12 b (s. z. d. St.) den steigernden Sinn unseres „ja, ja freilich" aus (vgl. כִּי in Jes. 5, 7; Hiob 6, 21 ꝛc.). Die Anknüpfung an das Vorhergehende ist diese: So groß ist jene Eitelkeit der Thoren und so mächtig und rasch greift sie, gleich flackerndem Dornenfeuer, um sich, daß selbst der Weise in Gefahr steht, von ihr angesteckt, und namentlich in Folge glänzender Machtstellung, Trachtens nach Reichthümern, Anerbietens von Geschenken, Bestechung ꝛc., vom Wege der Redlichkeit abgelenkt zu werden. עֹשֶׁק (wofür Ew. Bibl. Jahrb. 1856, S. 156 unnöthigerweise עֹשֶׁר zu lesen vorschlug — eine von ihm selbst später wieder fallen gelassene Conjektur) bezeichnet wohl nicht passivisch Bedrückung des Weisen durch Andere, als vielmehr Druck, den er auszuüben versucht wird, gleichwie מַתָּנָה Geschenk oder Bestechung, die ihm angeboten wird. Der Weise ist nämlich als ein Richter gedacht, der zur Ausübung seines Amtes wahrer Weisheit ebensosehr bedarf, als er leicht durch Bestechung bethört und zum Mißbrauche seiner Amtsgewalt verführt werden kann. Zu den Ausdrücken הוֹלֵל „bethören, zum Thoren machen", und אִבֵּד לֵב „das Herz verderben", corrumpere, vgl. Jes. 44, 25; Jerem. 4, 9. Zur Sentenz: 5 Mos. 16, 19; Sir. 20, 27 (aber nicht Spr. 17, 8; 18, 16; 19, 6 ꝛc., wo von erlaubtem Geschenkegeben die Rede ist). —

3. Zweite Strophe. V. 8—14. Vom Werthe der Geduld, Gelassenheit und Ergebung in Gottes Willen. — **Besser der Ausgang eines Dings, als sein Anfang.** Der Sinn ist nicht derselbe wie in V. 1, sondern laut dem 2. Versgl. vielmehr dieser: es ist besser, den Verlauf einer Sache bis zu ihrem Ausgange ruhig abzuwarten und dann erst zu urtheilen und zu handeln, als vorschnell zuzufahren und sich leidenschaftlicher Uebereilung und ihrer schlimmen Folgen theilhaftig zu machen. Jener besonnenen Handlungsweise entspricht die Eigenschaft des אֶרֶךְ־רוּחַ, des „Langmüthigen" im Sinne der alttestamentl. μακροθυμία (Kol. 1, 11; Hebr. 6, 12. 15; Jak. 5, 7. 8); der an zweiter Stelle beschriebenen ungestümen Hitze die Gemüthsverfassung des גְּבַהּ־רוּחַ, des „Hochmüthigen" oder „Uebermüthigen". Vgl. 1 Kön. 20, 11, und unsere Sprichwörter: „Ende gut, Alles gut", „Wer zuletzt lacht, lacht am besten" ꝛc. — V. 9. **Eile nicht in deinem Geiste, ärgerlich zu werden.** Das כָּעוֹס „verdrießlich, unwillig werden" (vgl. oben zu V. 3) ist eine besondere Spezies des im vorigen V. gerügten Uebermuths, und zwar eine vorzugsweise leicht und häufig vorkommende; nicht etwa deckt es sich begrifflich geradezu mit dem גְּבַהּ־רוּחַ, wie Hengstenberg meint (ebensowenig, wie sich אֶרֶךְ־רוּחַ ohne Weiteres mit אֶרֶךְ אַפַּיִם βραδὺς εἰς ὀργήν Jak. 1, 19 deckt). — **Denn Aerger ruht im Busen der Thoren;** d. h. ärgerliches, aufbrausendes Wesen haftet den Thoren vorzugsweise an, ist in ihrem Inneren tief eingewurzelt und heimisch. Vgl. zu נוּחַ in diesem Sinne Spr. 14, 33; Jes. 11, 2; 25, 10. Zur Sentenz: Hiob 5, 2; Spr. 12, 16. — V. 10. **Sprich nicht: wie kommt es** ꝛc. Der Tadel der Gegenwart, das einseitige Lobpreisen vergangener Zeiten ist ein bekanntes Kennzeichen ärgerlicher, verdrießlicher Charaktere, jener „mürrischen Schicksalstadler" des Judasbriefs (V. 16) und jener „difficiles, queruli, laudatores temporis acti" der horatianischen Ep. ad Pisones (v. 173). — **Denn nicht aus Weisheit fragst du danach,** d. h. nicht so, daß deine Frage auf Grund weiser Ueberlegung gethan würde, aus derselben also hervorginge; vgl. den ähnlichen Gebrauch der Präpos. מִן: Kap. 2, 10 z. E.; Ps. 28, 7. — V. 11. 12. Lob der Weisheit, sofern sie mit besonnenem, geduldigem, gleichmüthigem Sinne eins ist. **Gut ist Weisheit, ebenso wie ein Vermögen.** עִם נַחֲלָה heißt nicht: „mit einem Erbgut oder Vermögen", als ob der Sinn der gleiche wäre, wie Kap. 5, 18 (Sept., Vulg., Targ., Luther ꝛc.). Hiegegen entscheidet der Zusammenhang, ebenso wie gegen die Ewald'sche Fassung: „im Vergleich mit Erbtheil", und gegen die noch unpassendere Hahn's: „gut ist Weisheit wider Verhängniß" (!). עִם steht unzweifelhaft in demselben Sinne, wie Kap. 2, 16; 1 Mos. 18, 23; Ps. 73, 5; Hiob 9, 26 ꝛc. — **Und Vortheil für die, welche die Sonne sehen,** d. h. für die Lebenden (vgl. 6, 5, und das Homerische ὁρᾶν φάος ἠελίοιο, das Lat. diem videre). Unnöthigerweise fassen Herzf., Hitz., Hengstenb. das יֹתֵר in dem adverbialen Sinne „mehr, besser noch", um so das 2. Glied als Steigerung des 1. erscheinen zu lassen. Dem poet. Charakter der Stelle entspricht besser die adjektivische oder vielmehr substantivische Fassung = יִתְרוֹן, für welche sich Kap. 6, 8 anführen läßt, und bei der das 2. Glied zur genauen Parallele des 1. wird. — V. 12. **Denn im Schatten der Weisheit** (ist's wie) **im Schatten des Silbers;** d. h. wer im Schatten der Weisheit wohnet, sitzt genau ebenso geborgen, wie der unter dem Schutze reichlichen Geldes sicher Dahinlebende; also eine genaue Sinnparallele zu V. 11 a. Richtig schon Symmach. σκέπει σοφία, ὡς σκέπει τὸ ἀργύριον, nicht ganz correct dagegen Vulg.: „Sicut enim protegit sapientia, sic protegit pecunia." Allzu gekünstelt Knob. und Hitz.: בְּ sei das בְּ essentiae, es sei also zu übers.: „Schatten ist die Weisheit und Schatten ist Silber." בְּצֵל wird vielmehr hier nicht anders zu fassen sein, als Ps. 91, 1, wo es parall. mit בְּסֵתֶר steht. Der Schatten, als Bild des Schutzes mit dem Nebenbegriffe des Angenehmen, auch Ps. 121, 5; Jes. 30, 2. 3; 32, 2; Klagel. 4, 20 ꝛc. — **Und ein Vorzug der Einsicht ist** — d. h. „und was die Einsicht (דַּעַת, vgl. 1, 16. 18) noch obendrein vor dem Gelde voraushat", was sie noch viel werthvoller als jenes macht. דעת wechselt hier mit חכמה lediglich dem poet. Parallelismus zu Liebe. — **Die Weisheit gibt Leben ihrem Besitzer;** eigentl. „sie belebt ihn" (תְּחַיֶּה). חִיָּה ist nicht „am Leben erhalten" (Hitz.), sondern „Leben verleihen", d. h. wahres, glückliches Leben verleihen, beglücken. Vgl. Hiob 36, 6; Ps. 16, 11; 36, 10; Spr. 3, 18, namentlich die letztere Stelle, welche geradezu entscheidend für unsere Fassung genannt werden kann. Zu viel legt Hengstenberg in das תְּחַיֶּה hinein, wenn er ihm den Sinn der Wiederbelebung, des Auferstehenmachens dessen, was vorher geistig todt war (nach Hos. 6, 2; Luk. 15, 32 ꝛc.) vindizirt; zu wenig dagegen Knobel, wenn er erklärt: „die Weisheit gewährt einen zufriedenen heiteren Sinn." — V. 13. **Betrachte das Werk Gottes; denn wer kann gerade machen, was Er gekrümmt hat.** Rückkehr zu den Mahnungen zu gelassenem, geduldigem Sinne (in V. 9. 10), unter

Verweisung auf Gottes unabänderlichen weisen Rath und Willen, in welchen man sich zu ergeben habe, um die rechte Geduld und Gelassenheit zu lernen. Die Verbindung von a und b ist diese: Beim Betrachten der Werke Gottes wirst du finden, daß sein Wirken ein ewig unabänderliches ist; denn wer kann das von Ihm Gekrümmte gerade machen, d. h. die von Ihm verhängten Mängel und Unvollkommenheiten im menschlichen Leben ausgleichen; vgl. 1, 15; 6, 10; Hiob 12, 14; Röm. 9, 9. Weil dieser Gedankenzusammenhang klar genug zu Tage liegt, braucht man nicht כִּי (mit Hitz. u. A.) im Sinne von „daß" zu fassen, wozu ohnehin die Frageform des Satzes im 2. Gl. nicht passen würde. — V. 14. **Am guten Tage sei fröhlich.** Eigentl.: „am Tage des Guten (d. h. des Glückes; vgl. 1 Sam. 25, 8) sei im Guten", d. h. sei guter Dinge, thue dir gütlich. בְּטוֹב ist s. v. a. בְּלֶב־טוֹב Kap. 9, 7; vgl. auch 1 Kön. 8, 66; auch Sir. 14, 14. — **Und am bösen Tage erwäge,** eig.: „siehe, siehe zu, betrachte" (die folgende Wahrheit nämlich); vgl. רְאֵה in V. 13 a. Allzu hart und künstlich erklärt Ew.: „und den Tag des Unglücks ertrage", indem er רָאָה בְ in einem angeblich durch 1 Mos. 21, 16 bezeugten Sinne nimmt. — **Auch diesen, geradeso wie jenen, machte Gott.** Dies der Inhalt dessen, was man im Unglück erwägen soll, ganz entsprechend dem, was Hiob sagt, Hiob 2, 10. — **Damit der Mensch nicht das Geringste hinter sich finde,** d. h. damit er nichts ergründen könne von dem, was hinter seinem gegenwärtigen Zustande (אַחֲרָיו wie 3, 22; 6, 12) liegt; damit die Zukunft, das hinter ihm Liegende, oder nach unserer gewöhnlicheren Ausdrucksweise das vor ihm Liegende, für ihn verhüllt und verborgen bleibe, und er in keiner Weise auf sie rechnen könne, vielmehr in Allem unbedingt von Gott abhängig und auf seine Gnade allein angewiesen bleibe (richtig Elster, Vaih., Hengstenberg). עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא eig.: „wegen dessen, daß nicht" (vgl. עַל־דִּבְרַת „wegen" Kap. 3, 18; 8, 2) ist nicht = „so daß nicht" (Luth. im Comment.), oder „darum, weil nicht" (Hitz., Hahn), sondern deutlich die göttliche Absicht bei Verhängung bald von guten, bald von bösen Tagen einführend, also: „damit nicht."

4. Dritte Strophe. V. 15—22. Vom Werthe der Gottesfurcht und demüthigen Selbsterkenntniß. — **Alles hab' ich gesehen** ꝛc. „Alles", d. h. nicht „allerlei" (Luther, Vaih., Hengstenb. ꝛc.), sondern: alles Mögliche, Alles, was nur in Betracht kommen, Alles, zu dessen Erwägung ich (nach V. 13. 14) nur aufgefordert werden konnte. — **In den Tagen meiner Eitelkeit,** d. h. seit ich diesem eitlen, nichtigen Erdenleben angehöre. Daß die eitlen Tage in der Gegenwart des Sprechers völlig vorüber und vergangen seien, ist nicht angedeutet, und deshalb kann die Stelle zum Beweise dafür, daß Salomo, der im höheren Alter bußfertig Gewordene hier rede, nicht gebraucht werden. — **Da ist ein Gerechter, der umkommt in seiner Gerechtigkeit.** יֵשׁ „es ist, es gibt" gehört nicht zu אֹבֵד, sondern zu צַדִּיק, also nicht etwa: „der Gerechte kommt um". — בְּצִדְקוֹ ist nicht: „durch s. Gerechtigkeit" (Umbreit, Vaih., Hitz. ꝛc.), sondern: in, bei derselben; vgl. Ew., Lehrb. §. 217, 3, f. Denn es soll hier etwas, was Koheleth sah, eine offenkundige Thatsache, angegeben werden; eine solche ist aber nur die äußerliche Verbindung, das Beieinandersein von Gerechtigkeit und Unglück, dagegen nicht das Gewirktwerden von Unglück durch Gerechtigkeit. Ebenso verhält es sich mit dem folg. Gl., wo das בְּרָעָתוֹ deshalb auch nicht: „durch", sondern „bei, trotz seiner Bosheit" zu fassen ist. Nichtsdestoweniger will der Verfasser die Gerechtigkeit, bei der einer dennoch umkommt, keineswegs als eine untadelige hinstellen, hat vielmehr hier, wie im folg. Vers ohne Zweifel jene Selbstgerechtigkeit und äußerliche Scheingerechtigkeit im Auge, die der Herr so oft an den Pharisäern zu rügen hatte (Matth. 5, 20; Luk. 5, 32; 15, 7 ꝛc.), die aber auch schon ziemlich früh in der alttestamentl. Geschichte als religiös-sittliche Richtung entwickelt vorlag, vergl. Einl., §. 4, Anm. 3, S. 116. — **Und da ist ein Frevler, der es lange treibt in seiner Bosheit.** מַאֲרִיךְ, scil. יָמָיו, vgl. 8, 12. 13; 5 Mos. 22, 7; Sprüche 28, 2. 16 ꝛc. — V. 16. **Sei nicht gerecht zu sehr und halte dich nicht weise übermäßig.** Offenbar eine Warnung vor der punktualistisch strengen, aber scheinheiligen und äußerlichen Gerechtigkeit jener Vorläufer des Pharisäismus, auf welche sich auch schon der vorige Vers bezog. תִּתְחַכַּם (Reflexiv von חִכֵּם „weise machen") bedeutet hier schwerlich etwas anderes als 2 Mos. 1, 10, also sapientem se gessit, nicht sap. se putavit. Das „halte dich nicht weise übermäßig, sei nicht gar zu klug und weise", ist also eine Warnung nicht vor der thörichten Einbildung, man sei weise, sondern vor dem Streben als eminent Weiser zu gelten, vor prätentiösem Auftreten in der Rolle eines Chakam oder Weisheitslehrers, kurz vor jenem pharisäischen Fehler, welchen Christus Matth. 23, 6. 7 rügt: *φιλοῦσιν — — καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί, ῥαββί.*" — **Warum willst du dich selbst zu Grunde richten,** — durch den Fluch nämlich, womit Gott die Laster des Hochmuths und der Heuchelei belegt hat; vgl. die Weherufe Christi über die Pharisäer, Matth. 23. Hitz.: „Warum willst du dich vereinsamen?" Unnöthige Abschwächung des Sinnes; denn V. 15 ebenso wie V. 17. 18 zeigen, daß die Warnung des Verfassers eine höchst ernstgemeinte ist und daß es göttliche, nicht blos menschliche Strafen sind, auf welche er hinweist. Vgl. auch die formell mit der vorliegenden auf's nächste verwandte Frage Ezech. 33, 11: „Warum wollt ihr sterben, ihr vom Hause Israel?", sowie oben zu Kap. 4, 5. — V. 17. **Frevle nicht allzu sehr und sei nicht thöricht.** Ein gewisses Maßhalten im Freveln empfiehlt Koheleth nicht deshalb, weil er es etwa für erlaubt hielte, sondern lediglich und allein, weil er die Thatsache, daß jeder Mensch von Natur wenigstens etwas frevelt, als allgemein anerkannt und feststehend voraussetzt; s. V. 20—22. Der „allzusehr Frevelnde" ist der boshafte Frevler oder Gottlose (הָרָשָׁע) schlechtweg, der nicht blos aus Schwachheit, sondern mit bewußter Bosheit Sündigende (vgl. 3 Mos. 4, 2. 27; 4 Mos. 15, 27; Pred. 5, 5). Ein solcher ist eo ipso auch ein „Thörichter" (סָכָל), ein *μαινόμενος τῇ ἀδικίᾳ*, ein „Thor" im Sinne von Ps. 14, 1; 53, 1. — **Warum willst du sterben, ehe noch deine Zeit ist,** eigentl. „im Nicht deiner Zeit", d. h. vor der dir von Gott gesetzten Zeit. Zu diesem Gedanken der Abkürzung der Tage der Frevler durch die göttliche Gerechtigkeit vergl. Spr. 10, 27; Ps. 55, 24; Hiob 15, 32; 22, 16. — V. 18. **Gut ist's, wenn du ergreifest das Eine und auch vom Anderen nicht abziehest deine Hand.** Eine Empfehlung der Vermeidung der beiden Extreme der

heuchlerischen Scheingerechtigkeit und der frechen Gottlosigkeit (des pharisäischen und des sadducäischen Wesens), formell übereinstimmend mit dem Horatianischen „**Medium tenuere beati; medio tutissimus ibis**“, nur freilich nicht in dem oberflächlichen Sinn des ethischen Eklektizismus der späteren Griechen und Römer gemeint, sondern in jenem streng-religiösen Sinne, den der Herr ausdrückt, wenn er Matth. 23, 23 in Worten, die sich auf's nächste mit den vorliegenden bewähren (*ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι*) die gewissenhafteste Verbindung der äußeren mit der innerlichen Gesetzeserfüllung fordert. — **Denn wer Gott fürchtet, entgeht dem Allem,** nämlich den schlimmen Folgen sowohl der falschen Gerechtigkeit, als denen der groben Gesetzesverachtung und frechen Unsittlichkeit. יָצָא mit dem Accusat. bed. hier, wie Jer. 10, 20 (בָּנַי יְצָאֻנִי, m. Kinder verlassen mich), 1 Mos. 44, 4 (יָצְאוּ אֶת־הָעִיר sie gingen aus der Stadt), Amos 4, 3 ꝛc.: „von etwas ausgehen, einer Sache entgehen“ (vgl. auch 1 Sam. 14, 41). Einen etwas anderen Sinn ergibt Hitzig's Fassung: „Der Gottesfürchtige fährt mit Beidem“, d. h. strebt nicht über das richtige Mittelmaß hinaus; ähnlich auch schon Vulg. (nihil negligit) und Syr. (utrique inhaeret). Doch empfiehlt der Sprachgebrauch mehr die erstere Deutung. — V. 19. **Die Weisheit gibt dem Weisen mehr Kraft.** Eigentl.: „sie erweist sich ihm stark (תָּעֹז לֶחָכָם), mehr als“ ꝛc., d. h. sie schützt ihn besser, vertheidigt ihn wirksamer. — **Als zehn Gewaltige, die in der Stadt sind,** d. h. als zehn Helden an der Spitze ihrer Schaaren, zehn von ihren Mannschaften umgebene Befehlshaber, denen die Vertheidigung einer belagerten Stadt obliegt. Zur Sentenz vergl. Spr. 10, 15 (wo das קִרְיַת עֹז an das vorliegende עָזַז לְ erinnert); 21, 22; 24, 5. Die Weisheit, deren mächtig beschützender und stärkender Einfluß hier gepriesen wird, ist natürlich die wahre Weisheit, welche mit der Gottesfurcht eins ist; jene die ächte evangelische Mitte zwischen den Extremen der Scheingerechtigkeit und der Gesetzlosigkeit einhaltende Gesinnung und Verhaltungsweise, welche den nothwendigen Gegensatz und das Correctiv zu dem Vers 16 getadelten „übermäßig Weisesein“ bildet. — V. 20. **Denn kein Mensch auf Erden ist** (so) **gerecht, der** (nur) **Gutes thäte und nicht sündigte** — also (dies ist der nicht ausgesprochne Schluß) bedarf ein Jeder der wahren Weisheit zu seinem Schutze gegenüber der richterlichen Gerechtigkeit Gottes; Keiner kann ihrer, der einzigen zuverlässigen Führerin auf dem Wege der Wahrheit, entbehren. Der Satz dient zunächst dem 19. Verse, weiterhin aber der gesammten vorhergehenden Warnung vor den Extremen der Heuchelei und der Unbußfertigkeit zur Begründung. Vergl. die ähnlichen Bekenntnisse der allgemeinen Sündhaftigkeit unsres Geschlechts: Ps. 130, 3; 143, 2; Hiob 9, 2; 14, 3; Spr. 20, 9; 1 Kön. 8, 46. — V. 21. 22 hängen nicht blos mit V. 20 zusammen, wie Knobel meint, der die Gedankenfolge durch den Satz vermittelt: „Als Sünder lässest auch du viel zu wünschen übrig, verursachst also auch nachtheilige Urtheile über dich“, — sondern mit allem Bisherigen von V. 15 an, so daß der Ideen-Nexus dieser ist: Als den Lehren dieser Weisheit Nachlebender wirst du allerdings von den Leuten vielfach getadelt werden (als Scheinheiliger, übertrieben Strenger, Sonderling ꝛc.); aber laß dich durch solches Geschwätz nicht beirren und höre nicht darauf, und zwar dies aus Demuth, weil dir deine Fehler stets wohlbewußt sein müssen und du daher hinreichend gut wissen wirst, was Wahres an den üblen Nachreden der Menschen ist und was nicht! — **Auch an die Worte alle, die sie führen, gib nicht hin dein Herz.** D. h. nicht: „schlage Alles in den Wind, was du hörest“, sondern nur: kümmere dich nicht viel um ihre üblen Nachreden über dich, laß es dir kein Anliegen sein zu hören, was sie über dich urtheilen, damit es dir nicht gehe nach dem Sprichwort: „Der Lauscher an der Wand hört seine eig'ne Schand“. Es ist also eitle Neugier und versteckte Ruhmsucht, vor welcher hier gewarnt wird, und zwar unter Hinweisung auf den besonders naheliegenden fatalen Fall, daß der eigne Knecht dem eitlen Lauscher statt der gehofften Ehre vielmehr Schande und Verwünschung zu hören gebe. — V. 22. **Denn auch viele Male weiß es dein Herz, daß auch du Anderen geflucht hast.** Das „Herz“ ist deutlich = dem schuldbewußten Gewissen, das den Menschen seiner früheren Sünden, insbesondere seiner Lieblosigkeiten gegenüber den Nächsten und seiner Uebertretungen des 8. Gebots, zeiht und ihn ebendadurch zu demüthiger Selbsterkenntniß und weiser Zurückhaltung im Verkehre mit Anderen auffordert. — פְּעָמִים רַבּוֹת läßt sich entweder als Accus. der Zeit: „viele Male“, oder auch als Objektsaccusat. fassen: „viele Fälle“, gehört aber in beiden Fällen eng mit יָדַע zusammen, nicht mit קִלַּלְתָּ. Das erste der beiden גַּם abundirt strenggenommen. אֲשֶׁר an der Spitze des 2. Glieds ist nicht „so daß“ (Elster), sondern s. v. a. „da, wo“ (wo es geschah, daß ꝛc.); vgl. 1 Mos. 35, 13—15; 2 Sam. 19, 25.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Von den drei Abtheilungen unsres Abschnittes, die das Wesen der wahren Weisheit nach drei Hauptseiten: als weltverachtenden Lebensernst, als gottergebene Geduld, und als demüthig-bußfertige Gottesfurcht beschreiben, ist es namentlich die dritte, welche eine ziemlich reiche Ausbeute auf dogmatischem Gebiete gewährt, und zwar durch Betonung einer der wichtigsten anthropologischen Wahrheiten der gesammten alttestamentl. Offenbarung, des Satzes von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes nämlich (s. besonders V. 20, und vgl. die dazu angeführten Parallelen aus dem Psalter, dem B. Hiob, den Sprüchen ꝛc.). Diese Wahrheit erscheint hier in um so bedeutungsvollerem Zusammenhange, da sie den Hintergrund und das tiefliegendste Motiv zu allen vorhergehenden Ermahnungen bildet. Sie motivirt nämlich nicht nur die zunächst vorhergehende Warnung vor den beiden Extremen der heuchlerischen Scheingerechtigkeit und der frechen Gesetzlosigkeit (also des jüdischen und des heidnischen Kardinallasters der vorchristlichen Menschheit, oder des Grundfehlers der pharisäischen und desjenigen der sadducäischen Richtung des späteren Judenthums): auch den vorher, in den beiden ersten Strophen, enthaltenen Mahnungen zu heiligem Ernste und zu gelassenem gottergebenem Sinne dient sie in letzter Instanz zur Grundlage und zum Impulse. Bei der Mahnung zu ernster Verachtung der Welt und ihrer Lust ist dies vorzugsweise klar; denn diese Mahnung schließt

V. 7 mit der höchst nachdrücklich warnenden Hinweisung darauf, daß sogar Weise der Verführung zu Lastern und Thorheiten verschiedner Art ausgesetzt seien — woraus sich die Pflicht ernstester und sorgfältigster Abkehr vom Thun und Treiben der Welt und eifrigster Beschaffung der eigenen Seligkeit unter Furcht und Zittern unmittelbar ergibt. Aber auch die zweite Abtheilung (V. 8—14) setzt die Thatsache des ausnahmslosen Verhaftetseins der Menschen unter der Sünde voraus, da sie einzig und allein die Weisheit, welche zugleich unbedingte Ergebung in den göttlichen Willen ist, als Spenderin wahren Lebens bezeichnet (V. 12) und das geduldige Ertragen sowohl der bösen wie der guten Tage, die Gott schickt, als die heilsame Frucht solcher Weisheit beschreibt. — Daß vermöge dieser bedeutsamen Hervorhebung der vornehmsten anthropologischen Grundwahrheit des A. T. unserem Kap. ein vorzüglich evangelischer Charakter eignet, bedarf zumal bei den ziemlich zahlreichen Anklängen neutestamentlicher Aussprüche an seinen Inhalt (vgl. z. B. Matth. 5, 4; Luk. 6, 25; Jak. 5, 9 ꝛc. mit V. 3. 4. 6; 2 Kor. 7, 10 mit V. 3; Jak. 5, 7. 8 mit V. 8; Jak. 1, 19 mit V. 9; Matth. 23, 5 ff. mit V. 16 ff.; Matth. 23, 23 mit V. 18; Röm. 3, 23 mit V. 20 u. s. f.), keiner näheren Darlegung.

Als Hauptsatz für den ganzen Abschnitt ergibt sich hieraus: Die Allgemeinheit des menschlichen Sündenverderbens und die allein wahren Heilmittel dawider; oder: „Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade"; oder: „Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden; selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen; selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden" (Matth. 5, 4—6 — drei Makarismen der Bergpredigt, entsprechend den drei Theilen unsres Abschnittes). — Vgl. auch Starke: Zwei christliche Lebensregeln; 1) Gedenke fleißig an deinen Tod (1—7); 2) sei geduldig und zufrieden (8—29).

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 1. Cramer: Glaube, gutes Gewissen und guter Name sind drei köstliche Kleinode; Besseres als sie können wir nicht aus dieser Welt bringen. — Starke: Der Tod der Heiligen ist die Vollendung ihres Streites wider Sünde, Teufel und Welt; er ist ihnen eine Thüre zum Leben, ein Eingang in die ewige Ruhe und vollkommene Sicherheit. — Hengstenberg: Der Unterschied zwischen dem vorliegenden Satze (1 b) und den ähnlichen Aussprüchen auf heidnischem Gebiete ist der, daß das Heidenthum den Schlüssel zu den Leiden des menschlichen Lebens auf Erden nicht besaß, daß es nicht verstand, sie mit der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe in Einklang zu bringen, und daß ihm die Trostquellen verborgen und verschlossen waren, welche in der Heil. Schrift eröffnet werden.

V. 2 ff. Melanchthon (zu V. 2): In rebus secundis homines fiunt negligentiores, minus cogitant de ira Dei et minus expectant auxilium Dei, deinde fiunt et insolentiores, confidunt sua industria, sua potentia, et facile impelluntur a diabolo. — — Et contra aerumnae sunt commonefactiones de nostra infirmitate et de petendo auxilio Dei, et sunt frenum multarum cupiditatum. Ideo ecclesia subjecta est cruci. — Biblia Tubing: Die Weltfreude ist ein Kennzeichen eines in der Eitelkeit ertrunkenen Menschen. Viel besser ist's, über die Sünde zu trauern, und in Betrachtung dieser Welteitelkeit eine höhere Freude zu suchen, die in Gott ist. — Starke: Obgleich dem Christen nicht alle Fröhlichkeit verboten ist (Phil. 4,4), so ist's doch immer sicherer, seiner Sünde, Schuld und Strafbarkeit mit Betrübniß gedenken, als sich eine falsche Freudigkeit anmaßen. — Hengstenberg: Unglückszeiten sind immer Segenszeiten für die Kirche. — Deichert (Predigt über V. 3—9, in der alttestamentl. Predigtsammlung: „Der Stern aus Jakob", Stuttg. 1867, S. 208): Das Klaghaus eine Hochschule der Demuth. 1) In dem Klaghaus werden die stolzen Gedanken geniedrigt; 2) da wird insonderheit die eitle Weltlust in ihrer Nichtigkeit erkannt; 3) da lernen wir auch das Ende eines Dinges höher schätzen, als seinen Anfang.

V. 6. 7. Luther: ...Die Freude der Narren scheinet, als werde sie ewig währen, und lodert hoch auf, aber es ist nichts. Einen Augenblick haben sie ihren Trost, danach fällt Unglück ein, das stößt sie zu Boden: so liegt alle ihre Freude in der Asche... Freude und falscher Welttrost des Fleisches währet nicht lange, und alle solche Freude geht mit Trauern aus und hat ein böses Ende. — Starke: (zu V. 7): Auch ein Weiser und Gottesfürchtiger steht in Gefahr, von dem guten Wege wieder abgelenkt zu werden (1 Kor. 10, 12); darum ist Behutsamkeit und Gebet nöthig, damit man sich nicht wieder hinreißen lasse in gottloses Wesen (1 Petr. 5, 8).

V. 8 ff. Melanchthon (zu V. 8): Postulat igitur in hoc dicto, in bonis consiliis perseverantiam (Matth. 10, 22). Nam et eventu causa honesta melior est. Quanquam enim multa adversa patienda sunt, tamen vincit tandem causa honesta. — Lange: Der Anfang und Fortgang des Christenthums ist mit Leiden verknüpft; allein auf die Leiden folgt ein herrliches und seliges Ende (2 Kor. 4, 17). — Berleb. Bib.: Glückselig ist der, welcher in allen Begebenheiten, die ihm zu Handen kommen, sich mit stiller Geduld trägt, mit demüthiger Gelassenheit und großer Vergnüglichkeit sich ausrüstet, in gute und böse Zeit sich schickt, und immer Kraft und Lust schöpfet aus dem Worte: Dein Wille geschehe! — Hengstenberg: Es ist Thorheit, bei dem stehen zu bleiben, was unmittelbar vor Augen liegt, Weisheit dagegen, im Angesichte des Glückes der Bösen zu sprechen: „wie Gras werden sie bald abgehauen und wie grünes Kraut verwelken sie" ꝛc. (Ps. 37, 2; 92, 8; 129, 6 ꝛc.). Wenn man nur nicht eilet zu zürnen, so wird Gott schon seiner Zeit die Veranlassungen zum Zorne aus dem Wege räumen.

V. 10. Brenz: Neque bonum, neque malum tempori est assignandum, quod tempus neque bonum per se sit, neque malum, neque quemquam bonum vel malum efficiat... Non tempus, sed cujusque temporis homines sunt accusandi. Hoc dictum militat contra futiles objectiones et stultas cupiditates eorum, qui putant, si praeteritis temporibus vixissent, multo secum praeclarius actum fuisse. — Cramer: Daß die Zeit einmal besser ist, als das andre Mal, rührt von den Menschen selbst her; um ihrer willen muß auch die Zeit der Eitelkeit unterworfen sein. — Geier: Das beste Mittel wider böse Zeiten ist fleißig beten, die verdienten Strafen der Sünde bußfertig erkennen und geduldig ertragen, und dabei Gotte von Herzen

vertrauen. — Wohlfarth: Lasset uns die Stimme der Weisheit hören! In ihrem Lichte werden wir, die Vergangenheit und Gegenwart unparteiisch vergleichend, zu der Einsicht gelangen, daß jede Zeit ihre eigenthümlichen Vorzüge und Mängel an sich trage, und daß bei allen Unbilden, welche auf unserer Zeit ruhen, diese gleichwohl in vieler Beziehung ein größeres Maß des Glückes darbiete, als jede Vergangenheit. Wir werden uns daher, statt die Vorzüge unserer Zeit uns durch thörichte Klagen zu verbittern, ihre Lasten mehr zu erschweren und unsern Muth zu lähmen, vielmehr mit derselben weise zu befreunden, ihre Mängel zu entfernen oder doch weniger fühlbar zu machen suchen, rc. rc.

V. 11—14. Starke (zu V. 11. 12): So eins (von beiden) sein soll, sollst du viel lieber alles Reichthums entbehren wollen, als der himmlischen Weisheit, damit du nach diesem Leben die ewige Seligkeit davon tragest (Weish. 7, 8—10). — Cartwright (zu V. 13): Avis laqueo capta tanto arctius constringitur, quanto fortius, ut se expediat, luctatur. Si quis igitur Dei laqueo irretitus teneatur, nihil illi tutius est, quam ut se totum Dei voluntati permittat, maxime cum in summa illa potentia, qua instructus est, nihil non juste, nihil non sapienter facit Deus (Hiob 34, 12). — Hengstenb.: Zur Zufriedenheit im Leiden muß uns schon die Betrachtung führen, daß es von demselben Gotte kommt, der das Glück gesendet hat (Hiob 2, 10). Ist der Sender derselbe, so muß auch bei der Sendung, trotz aller äußerlichen Ungleichheit, eine wesentliche Gleichheit stattfinden. Gott, auch wenn er Kreuz auflegt, bleibt immer Gott, unser himmlischer Vater, unser Heiland, der Gedanken des Friedens über uns hat.

V. 15—18. Luther: Summa summarum: „Summum jus, summa injuria. Qui vult omnia ad amussim regere et rectificare in politia et oeconomia, laboris multum, nihil fructus habebit. Econtra alius nihil vult facere et est contemptor justitiae exigendae. Neutrum valet... Vide ut sicut non eris nimium justus, sic ne sis nimium impius, i. e., ne contemnas et negligas omnem gubernationem tibi mandatam, et omnia sinas ruere in malum. Quaedam dissimulare bonum est, non autem omnia negligere. Si sapientia non procedit, non ideo insaniendum ira et vindicta. Deinde ne etiam tradas te in otium, ut velis nihil curare. Age sis justus et alii tecum, exige pietatem, persevera, utcunque successerit. Timendum enim est, ne subito veniat et te vocet ad judicium, sicut divitis animam nocte non cogitata diviti tulit. — Cramer (zu V. 16): Allzu gerecht sind die Regenten, die Alles gar zu genau suchen; allzu weise sind die Theologen, die in Glaubenssachen Alles nach ihrer Vernunft richten wollen. — Zeyß (zu V. 17): Die Gottlosigkeit selbst ist schon ein Weg zum Verderben; wo aber die thörichte Vermessenheit hinzukommt, daß man dreist drauf los sündigt, so wird dadurch die göttliche Strafe und Rache beschleunigt (Sir. 5, 4 ff.). — Hengstenberg: Der Gefahr des Pharisäismus entgeht die Gottesfurcht, indem sie im Herzen einen Abscheu erweckt, Gott durch die Attrappen einer herzlosen Scheinfrömmigkeit täuschen zu wollen; sie entgeht aber, weil mit ihr die Energie der Sündenerkenntniß unzertrennlich verbunden ist (Jes. 6, 5), auch der Gefahr des Sündenlebens; denn mit der Furcht Gottes ist die zarte Scheu verbunden, seinen Gott durch Sünden zu beleidigen (1 Mos. 39, 9), und der lebhafte Wunsch, in den Wegen seiner Gebote zu wandeln (Ps. 119, 16 rc.).

V. 19—22. Zeyß (zu V. 19. 20): Das allgemeine Sündenverderben muß einen Jeden zu herzlicher Buße und Demuth bewegen (Esra 9, 6). — Starke (zu V. 21. 22): Die Weisheit des Schöpfers hat uns zwei Ohren und nur Eine Zunge mitgetheilt, um uns zu lehren, daß wir zweimal hören sollen, bevor wir ein einziges Mal reden (Jak. 1, 19). — Kommt dir etwas zu leiden vor, so prüfe dich, ob du nicht solches durch übles Verhalten verdienet hast; demüthige dich darüber vor Gott, leide geduldig, und thue es nicht mehr! — Hengstenberg: Es ist in schweren Leidenszeiten gar wichtig, daß man im Leiden die verdiente Strafe für die Sünden erkennt. Das bringt Licht in die sonst dunkle Führung Gottes, das stillt den Aufruhr der Seele, das belebt die Hoffnung. Erkennt man Gottes Fußstapfen in dem verdienten Leiden, so wird zugleich auch das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit lebendig.

C.

Die wahre Lebensweisheit ist gegenüber allen Verlockungen, Bedrückungen und sonstigen Anfeindungen seitens dieser Welt energisch zu behaupten und zu bewähren.

Kap. 7, 23—8, 15.

1. Gegenüber den Verlockungen dieser Welt, insbesondere zur Buhlerei.

(Kap. 7, 23—29).

23. **Alles dies hab ich versucht mit Weisheit;**
ich dachte: ich will weise werden! Doch sie blieb ferne von mir.
24. **Ferne ist, was sie ist, und tief, sehr tief;**
wer kann es finden? —
25. **Ich wandte mich mit meinem Herzen, zu erkennen und zu forschen**
und zu suchen Weisheit und Berechnung,
und zu erkennen Frevel als Thorheit und Narrheit als Unsinn.
26. **Und ich fand etwas, bittrer als der Tod:**
das Weib, dessen Herz Netze und Schlingen sind,

und Fesseln ihre Hände.
Wer Gott gefällt, wird ihr entrinnen,
aber der Sünder wird durch sie gefangen werden.
27. Siehe, dies fand ich, spricht Koheleth,
eins nach dem andern, findend Berechnung.
28. Was meine Seele noch weiter suchte und [was ich] nicht fand:
[wohl] einen Mann unter Tausenden fand ich;
doch ein Weib fand ich nicht unter allen Diesen.
29. Allein sieh, dies hab ich gefunden:
daß Gott den Menschen rechtschaffen gemacht hat;
aber sie suchen viele Ränke.

2. Gegenüber den Verführungen zur Untreue und Empörung auf dem Gebiete des staatlichen und bürgerlichen Lebens.

(Kap. 8, 1—8).

VIII. 1. Wer ist wie der Weise? und wer weiß die Deutung des Spruches?
Die Weisheit eines Menschen macht leuchten sein Antlitz,
und die Härte seines Angesichts wird gewandelt.
2. Ich [rathe]: den Mund des Königs nimm in Acht,
auch wegen des [gelobten] Gotteseides!
3. Eile nicht, von ihm wegzugehen,
und bleibe nicht stehen bei bösem Worte!
Denn Alles, was er will, thut er.
4. Dieweil des Königs Wort Gebieter ist; —
und wer kann sagen zu ihm: was machst du? —
5. Wer das Gebot bewahrt, weiß nicht um böse Sache,
und Zeit und Gericht kennet das Herz des Weisen.
6. Denn für alles Vornehmen gibt es Zeit und Gericht;
denn das Unglück des Menschen liegt schwer auf ihm.
7. Denn er weiß nicht, was geschehen wird;
denn wie es sein wird, wer meldet es ihm?
8. Kein Mensch ist Herrscher über den Geist, daß er den Geist zurückhalten könnte,
und keiner ist Herrscher über den Todestag;
und keine Entlassung gibt es im Kriege; —
und nicht errettet Frevel den, der ihn übt.

3. Gegenüber den Bedrückungen der Tyrannen und sonstigen Ungerechtigkeiten.

(V. 9—15).

9. Alles dies hab' ich gesehen, indem ich mein Herz richtete
auf alles Thun, das gethan wird unter der Sonne,
die Zeit, wo ein Mensch herrscht über den andern zu seinem Unglück.
10. Und dennoch sah ich Frevler begraben, und sie gingen ein [zur Ruhe];
aber fern vom Orte des Heiligen gingen
und in der Stadt vergessen wurden, die da richtig handelten.
Auch das ist Eitelkeit.
11. Weil nicht vollzogen wird das Urtheil über die böse That schleunig,
darum wird das Herz der Menschenkinder voll in ihnen, Böses zu thun.
12. Mag auch der Sünder hundertmal sündigen und es lange treiben,
so weiß ich doch, daß es wohl gehen wird den Gottesfürchtigen,
die sich vor Ihm fürchten.
13. Und gut wird es nicht gehen dem Frevler,
und nicht wird er verlängern seine Tage?
gleich dem Schatten ist er, der sich nicht fürchtet vor Gotte. —

14. Es ist ein Eitles, das auf der Erde geschieht:
daß es Gerechte gibt, denen es ergeht nach dem Thun der Gottlosen,
und daß es Gottlose gibt, denen es ergeht nach dem Thun der Gerechten.
Ich sage, daß auch das Eitelkeit ist.

15. Und so lobte ich die Freude,
weil nichts besser ist für den Menschen unter der Sonne,
als zu essen und zu trinken und sich zu freuen;
und dies bleibt ihm in seiner Mühe die Tage seines Lebens,
die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Gliederung unseres Abschnittes in drei ungefähr gleichlange Abtheilungen oder Strophen ist durch die einleitenden Bemerkungen allgemeineren Inhalts indizirt, welche sich Kap. 7, 23—25; Kap. 8, 1 und Kap. 8, 9 finden. Auch unterscheiden sich die drei mit diesen Stellen beginnenden Abtheilungen sehr deutlich ihrem Inhalte nach, indem Kap. 7, 25—29 offenbar vor Wollust, Kap. 8, 2—8 vor Auflehnung wider die bürgerliche Obrigkeit, und Kap. 8, 9—15 vor Ungerechtigkeit gewarnt wird. Da das letztere Thema deutlich erst in V. 14. 15 seinen Abschluß erhält, so erscheint es unpassend, mit Hitz., Hengstenb. u. A. den dritten Abschnitt blos bis V. 13 zu erstrecken (die allgem. Einleitungsformel V. 14 a ist im Vergleich mit V. 1. 9 und Kap. 7, 23—25 zu unbedeutend, um als Eröffnung einer neuen Abtheilung gelten zu können), ebenso wie die Lostrennung des 15. V. vom Vorhergehenden als Eingang eines ganz neuen Hauptabschnittes (Hahn) entschieden unzweckmäßig und sinnstörend genannt werden muß.

2. Erste Strophe. Einleitung. Kap. 7, 23—25. Ueber die Schwierigkeit, die wahre Weisheit zu finden, und über Koheleths eifriges Suchen danach. — **Alles dies hab ich versucht mit Weisheit**; eigentl. „mit der Weisheit“; diese bildete also sowohl das Mittel wie das Ziel seines Suchens. Zum Ausdruck נִסָּה בַחָכְמָה vergl. einerseits תּוּר בַּחָכְמָה Kap. 1, 13; andererseits נִסָּה בְשִׂמְחָה Kap. 2, 1. „Alles dies“ weist gewiß nicht auf alles bisher Dagewesene von Anfang des Buches an zurück, wie Hengstenb. will, sondern zunächst nur auf die in Kap. 7, 1—22 enthaltenen Lebensregeln und praktischen Rathschläge. — **Doch sie blieb ferne von mir.** „Sie“, d. h. die Weisheit im absoluten Sinne, die vollendete Weisheit. Ein partieller Weisheitsbesitz wird durch dieses demüthige Geständniß des Nichtgefundenhabens keineswegs ausgeschlossen; s. V. 5. 11. 16. 19 ꝛc. — V. 24. **Fern ist, was sie ist**, d. h. das eigentliche innerste Wesen der Weisheit liegt vom menschlichen Erkennen ferne ab; vgl. Hiob 28, 12 ff.; Sir. 24, 38 ff.; Bar. 3, 14 ff. Richtig nehmen Rosenm., Herzfeld, Hahn, Elster (früher auch Ew.) das מַה שֶּׁהָיָה als Subjekt des Sätzchens; nur darf dabei הָיָה nicht in präteritalem Sinne genommen werden, wie dies seitens der drei erstgenannten Ausleger geschieht (Herzf. „fern bleibt, was fern war“; Rosenm.: procul abest, quod ante aderat; Hahn: „fern ist, was es gewesen“). — Knob., Hitz., Vaih. und neuestens auch Ew. statuiren eine nachdrückliche Voranstellung des Prädikats „fern“ vor das Relativpron. מָה: „was fern ist und tief, tief, wer mag es finden?“ Aber zur Rechtfertigung einer so harten Construction reichen die angeführten Beispiele Kap. 1, 9; Hiob 23, 9 schwerlich aus. Gegen die Fassung Hengstenbergs: „fern ist, was geworden ist“, d. h. der Inbegriff des Gewordenen oder Seienden (τῶν ὄντων γνῶσις, Weisheit 7, 17) spricht, daß hier nur von praktischer, nicht von theoretischer Weisheit die Rede ist, weshalb auch auf die Erkenntnißobjekte der Weisheit schwerlich Bezug genommen sein dürfte. Entschieden sprachwidrig sind die Fassungen der meisten Aelteren, wie Septuag. (μακρὰν ὑπὲρ ὃ ἦν), Vulg. (multo magis quam erat), Luth. („Es ist ferne, was wird es sein?“); ebenso aber auch die Kösters („Fern ist's, was ist das?“), u. a. m. — **Und tief, tief.** Die Verdoppelung von עָמֹק drückt den Superlativbegriff aus (Ew., Lehrb. §. 303 c). „Tief“ ist s. v. a. schwer zu ergründen, vgl. Spr. 20, 5, und besonders Hiob 11, 8, wo das göttliche Thun und Walten, die absolute Norm aller Weisheit, als „tiefer denn die Hölle“ bezeichnet wird; auch Ps. 139, 8; Röm. 11, 33 ꝛc. — V. 25. **Ich wandte mich mit meinem Herzen;** eigentl. „ich wandte mich, ich und mein Herz“, eine Hendiadyoin ähnlich wie Apg. 15, 28: ἔδοξεν τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν; vergl. auch Hohel. 5, 2. Das Betheiligtsein des Herzens beim Sichwenden läßt dasselbe als ein nicht oberflächliches, sondern auf tiefster Ueberlegung beruhendes Thun erscheinen. Eine Abkehr von einem vorher beschrittenen, dann aber als irrig erkannten Wege drückt das einfache סַבּוֹתִי nicht aus (gegen Hitz.). Anders verhält es sich mit dem וְסַבּוֹתִי „da wandte ich mich“ Kap. 2, 20, was deutlich das Einschlagen eines ganz neuen Weges markirt, während an unserer Stelle nur der Uebergang von einem oberflächlicheren zu einem tieferen und angelegentlicheren Suchen nach Weisheit angedeutet wird. Vgl. Hengstenb. und Vaih. z. d. St, welcher Letztere den Zusammenhang richtig so angibt: „Obgleich die Weisheit in ihrer Fülle unerforschlich und unerreichbar ist, so stand ich doch nicht ab, nach der Einsicht in die Verhältnisse der Dinge zu forschen, um die Gründe des Mangels an sittlicher Vollendung zu erkennen; — — wollte aber, wie die Weisheit, so auch ihr Gegentheil erkennen und also sehen, wie der Frevel überall Thorheit ist“, ꝛc. — **Zu erkennen und zu forschen und zu suchen** ꝛc. Die beiden Accusative „Weisheit und Berechnung“ gehören nur zum letzten der drei Infinitive (בַּקֵּשׁ), vor welchem ebendeshalb, um ihn äußerlich von den beiden vorhergehenden zu trennen, לְ ausgelassen ist. חֶשְׁבּוֹן ist hier, wie V. 27, s. v. a. „Berechnung“,

Resultat der die Verhältnisse des praktischen Lebens überschlagenden und beurtheilenden Vernunftthätigkeit, also etwa = Einsicht, praktische Klugheit und Wissenschaft des Lebens. Unnöthig und der in dem folgenden Versgl. angewandten Construction sogar direkt zuwiderlaufend ist Vaihingers Fassung des חָכְמָה וְחֶשְׁבּוֹן im Sinne von „Weisheit als Berechnung". Den explikativen Sinn „und zwar" drückt die Copula auch in 8, 2 nicht aus; s. z. d. St. — **Und zu erkennen Frevel als Thorheit und Narrheit als Unsinn.** Daß so zu übers. ist, zeigt das Fehlen des Artikels je vor dem zweiten Accusative. Vgl. zu dieser Constr. Ew., §. 284 b, sowie zur Sentenz: 1, 17; 2, 12 f.; 10, 13.

3. Erste Strophe, Forts. und Schluß. V. 26—29. Warnung vor einem buhlerischen Weibe und ihren Verführungskünsten. Daß mit dieser Buhlerin nicht eine ideale Person, die „falsche Weisheit" des Heidenthums gemeint ist, wie Hengstenb. nach dem Vorgange Aelterer (wie Sebast. Schmid, Mich. Lampe, J. Lange, Starke ꝛc.) behauptet, sondern eine Repräsentantin des weiblichen Geschlechts nach seiner schlimmen Seite überhaupt, folgt unwiderleglich aus V. 28. 29, wo die Weiber überhaupt als der sittlich schwächere und verderbtere Theil der Menschheit dargestellt sind, übereinstimmend mit Sir. 25, 24; 1 Tim. 2, 12—15. Parallel gehen also unsrer St. vor allen jene Warnungen des salomonischen Sprüchbuchs vor der „Buhlerin" oder „Fremden", d. h. vor unzüchtigem Verkehr mit Frauenspersonen überhaupt, vgl. Spr. 2, 16 ff.; 5, 2 ff.; 7, 5 ff.; 22, 14; 23, 27. Ebenso willkürlich wie die Idealisirung dieses buhlerischen Weibes zum abstrakten Begriffe der „falschen Weisheit" ist übrigens auch die Hitzig'sche Annahme, es sei damit auf eine bestimmte historische Person, nämlich auf Agathoklea, die Maitresse des Ptolemäus Philopator, hingewiesen. — **Und ich fand etwas, bitterer als der Tod.** Zum Bilde vgl. 1 Sam. 15, 32; Sirach 28, 25; 41, 1; auch Spr. 5, 4 ꝛc. — **Das Weib, dessen Herz Netze und Schlingen sind.** אֲשֶׁר ist mit dem Suffix לִבָּהּ zu verbinden, und הִיא als Copula zwischen Subj. und Prädik. zu fassen, die hier nachdrücklich voransteht. Wenn das Herz der Buhlerin mit „Netzen und Schlingen", ihre Hände dagegen mit „Fesseln" verglichen werden, so ist im ersteren Falle natürlich an schmeichlerische Worte und Mienen (als Ausdruck der Herzensgedanken), im letzteren an wollüstige Umarmungen zu denken. — **Wer Gott gefällt, wird ihr entrinnen.** Eig.: „der Gute vor Gottes Angesicht", vgl. 2, 26. Gemeint ist, wie dort, der Gottesfürchtige und Gerechte, das Gegentheil des חוֹטֵא, der „durch sie" (בָּהּ), d. h. durch die Netze und Stricke ihres Herzens, durch ihre losen Verführungskünste, gefangen wird. — V. 27. **Siehe, dies fand ich, spricht Koheleth.** Trotz Kap. 1, 1. 2. 12; 12, 9. 10, wo קֹהֶלֶת ohne Artikel steht, ist hier doch אָמַר הַקֹּהֶלֶת zu lesen (vgl. 12, 8), nicht אָמְרָה קֹהֶלֶת; denn קֹה' wird sonst überall als Maskul. gebraucht, und einen bedeutsamen Gegensatz zwischen der predigenden Weisheit und dem buhlerischen Weibe kann der Verfasser nicht ausdrücken wollen, da das „spricht Koheleth" wie an jenen anderen Stellen bloße Einführungsformel ist (gegen Hengstenb.). — **Eins nach dem andern,** nämlich: erwägend, überlegend. Eigentl.: „eins zum andern", nämlich fügend oder ordnend. Die Worte sind adverbial untergeordnet, ähnlich wie פָּנִים אֶל פָּנִים 1 Mos. 32, 31. — **Findend Berechnung;** eigentl.: „um Berechnung (חֶשְׁבּוֹן wie V. 25) zu finden"; Angabe des Resultats jener eins zum andern ordnenden Thätigkeit. Diese bestand übrigens nicht etwa in einer vergleichenden Zusammenstellung des Weibes mit dem Tode, sondern in einer Summirung jener ungünstigen Beobachtungen über dasselbe, die ihm schließlich das Urtheil abnöthigten, daß es „bittrer als der Tod" sei. Der ganze V. weist offenbar auf das Vorhergehende zurück, dient also nicht zur Einleitung des Inhalts von V. 28. 29, wie Hahn und mehrere Aeltere wollen, welche mit uns. V. einen neuen Abschnitt beginnen lassen. Ein gewisser Einschnitt findet vielmehr erst unmittelbar vor V. 28 statt, wie das אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה וגו' Eingangs dieses Verses zeigt. — V. 28. **Was meine Seele noch weiter suchte.** Die Seele wird als die Suchende genannt, um anzudeuten, wie sehr dies Suchen dem Prediger Herzenssache war; vgl. die Anrede: „du, den meine Seele liebt", Hohel. 1, 7; 3, 1 ff. Das Nichtfinden wird dann wieder der 1. Person beigelegt: und was ich nicht fand. — (Wohl) **Einen Mann unter Tausenden fand ich;** d. h. unter tausend Menschen männlichen Geschlechts fand ich allerdings doch Einen Rechtschaffenen, Einen des Mannesnamens Würdigen und der Idee der Menschheit Entsprechenden. אָדָם steht hier für אִישׁ wie im Griech. ἄνθρωπος öfter für ἀνήρ steht; vgl. auch homo für vir, französ. homme ꝛc. Zum Ausdruck „Einer unter Tausenden" (eigentl.: „aus Tausend") vergl. Hiob 9, 3; 33, 23; zur Sentenz aber oben V. 20; Hiob 14, 5; Mich. 7, 2 ꝛc. Die erbsündliche Verderbniß des gesammten Menschengeschlechts ist hier ebensogut, wie an diesen Parallelstellen vorausgesetzt; denn auch den Einen Rechtschaffenen, den er unter den Tausenden fand, wird Koheleth schwerlich als absolut Rechtschaffenen, also als אָדָם in dem urbildlich reinen und idealen Sinne, wie den ersten Menschen vor dem Falle, anerkannt haben. — **Doch ein Weib fand ich nicht unter allen Diesen.** D. h. eine des Namens אִשָּׁה in dem urbildlich idealen Sinne von 1 Mos. 2, 22—25 Würdige fand ich nicht unter jenem Tausend Menschen, das mir allerdings wenigstens Einen Mann, wie er sein sollte, darbot. Bei בְּכָל־אֵלֶּה ist diesmal אָדָם in der allgemeineren Bedeutung „Mensch" zu ergänzen; denn nicht unter 1000 Männern, sondern nur unter 1000 Menschen überhaupt konnte Koheleth ein rechtschaffenes Weib, eine ächte „Männin" (1 Mos. 2, 23) weder suchen wollen noch finden. Daß er überhaupt nie eine solche gefunden habe, also das ganze weibliche Geschlecht für lasterhaft und auf's höchste verderbt halte, kann unmöglich seine Meinung sein, wie sowohl V. 29, als Kap. 9, 9 ergibt (vgl. auch das Lob braver Weiber in anderen Dokumenten der Chokmah-Literatur, wie Spr. 5, 19; 18, 22; 31, 10 f.; Ps. 128 ff.). Aber daß sittliche Tüchtigkeit bei Weibern im Ganzen viel seltner zu finden sei, als bei Männern, daß die Sünde über jene meist viel uneingeschränkter herrsche, als über diese, und zwar sowohl als sittliche Schwäche und Versuchlichkeit, wie als Neigung,

Andere zu verführen, zu täuschen und zu betrügen: dies ist offenbar der Sinn unsrer Stelle, ein Sinn, der sowohl mit 1 Mos. 3, 16; Sir. 25, 24; 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 12 ff., als mit zahlreichen außerbiblischen Parallelen übereinkommt. Vgl. namentlich talmudische Sentenzen, wie: „Es ist besser dem Löwen folgen, als dem Weibe"; — „Wer dem Rathe seiner Frau folgt, kommt in die Hölle"; — „Der Sinn der Weiber ist leicht" ꝛc.; auch griech. Gnomen, wie: Θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνὴ κακὰ τρία; — Ὅπου γυναῖκές εἰσι, πάντ᾽ ἐκεῖ κακά; desgl. das arab. Sprichwort bei Meidani: „Die Weiber sind Netze des Satans", u. s. w. (s. überhaupt Wohlfarth, Knobel und Vaih. z. d. St.). — V. 29. **Allein sieh, dies habe ich gefunden.** לְבַד „allein, nur" (Adverb. wie Jesaj. 26, 13), hier zur Einführung einer Bemerkung dienend, die dem Vorhergehenden zur Einschränkung gereicht. Die Thatsache der allgemeinen sündigen Verderbtheit der Menschen, die in V. 28 indirekt ausgesagt war, soll nämlich insofern eingeschränkt werden, als diese Corruption nicht als der Menschheit göttlicherweise anerschaffen, sondern als durch deren eigne Schuld in die Welt eingeschleppt zu betrachten sei. — **Daß Gott den Menschen rechtschaffen gemacht hat.** יָשָׁר rechtschaffen, gut, integer (nicht „aufrichtig", wie Luth. übers. hat). Vgl. 1 Mos. 1, 26 f.; 5, 1; 9, 6; Weish. 2, 23. — **Aber sie suchen viele Ränke.** „Sie" (הֵמָּה), nämlich die Menschen, nicht etwa die Weiber. חִשְּׁבֹנוֹת sind nicht „unnütze Spitzfindigkeiten" (Ew.), sondern wie der Gegensatz zum Begriffe des יָשָׁר lehrt: malae artes, Ränke, üble Künste und Einfälle.

4. Zweite Strophe, Eingang. Kap. 8, 1. Von der Seltenheit und Kostbarkeit der Weisheit. — **Wer ist wie der Weise?** Nicht eine „triumphirende Frage, veranlaßt durch das glückliche Finden des Satzes Kap. 7, 29" (Hitz.) bilden diese Worte, sondern lediglich eine Einleitung zum Folg., durch welche die wahre Weisheit als ein seltenes, schwer zu erlangendes Gut bezeichnet werden soll, ähnlich wie durch Kap. 7, 23 f.; 8, 16 f. — In כְּהֶחָכָם ist die gewöhnliche Zusammenziehung כֶּחָכָם wieder aufgelöst, nach einem bei späteren Schriftstellern öfter vorkommenden Sprachgebrauch; vgl. Ezech. 40, 25; 47, 22; 2 Chron. 10, 7; 25, 10 ꝛc. — **Und wer weiß die Deutung des Spruches**, eigentl.: „des Wortes" (דָּבָר), nämlich des nachfolgenden Ausspruches, der den hohen Werth der Weisheit nach ihren Wirkungen auf das physische Wohlergehen und auf das sittliche Rechtverhalten der Menschen hervorhebt. פֵּשֶׁר „Deutung", ein chald. Wort (vgl. Dan. 2, 4 ff. 24 ff.: 4, 6. 15), das sich zu dem gleichbed. פִּתְרוֹן ebenso verhält, wie יִתְרוֹן zu יָתַר. — **Die Weisheit eines Menschen macht leuchten sein Antlitz,** d. h. sie verleiht ihm heiteren Sinn, und zwar dies auf Grund der glücklichen, allseitig befriedigenden Verhältnisse, in welche sie ihn versetzt. Dasselbe Bild: 4 Mos. 6, 25; Ps. 4, 7; Hiob 29, 24. — **Und die Härte seines Angesichts wird gewandelt.** עֹז פָּנָיו ist ohne Zweifel nach Ausdrücken wie הֵעֵז פָּנִים Spr. 7, 13; 21, 29, oder עַז־פָּנִים 5 Mos. 28, 50; Dan. 8, 23 zu erklären, bedeutet also jene widerwärtige Starrheit und Härte der Gesichtszüge, die eine nothwendige Wirkung rohen, lieblosen, selbstsüchtigen Sinnes ist (nicht gerade speziell „Frechheit", wie Döderl., de Wette, Gesen., oder „Unmuth", wie Knob., oder „Grimm", wie Vaih. übersetzen). Es ist also die sittigende, sänftigende, ethisch verklärende Einwirkung der Weisheit auf das menschliche Gemüth, die der Verf. im Auge hat, und die er laut der Frage in a als etwas Geheimnißvolles, der Deutung Bedürftiges beschreibt, durch die nachfolgenden Vorschriften über weises Verhalten auf bürgerlich-staatlichem Gebiete aber wenigstens theilweise deutet (d. h. ihrem Wesen und Werden nach begreifen lehrt). Dem Sinne nach nicht wesentlich verschieden von dieser unsrer Auffassung der Stelle ist diejenige Ewalds: „und der Glanz seines Angesichts verdoppelt sich", — wogegen aber die sonst gewöhnliche Bedeutung von עֹז spricht, ebenso wie die von שׁנה, was schwerlich „verdoppeln" heißen kann. Einen ganz abweichenden Sinn ergeben die auf veränderter Punktation von יְשֻׁנֶּא (= יְשֻׁנֶּה, vgl. Klagel. 4, 1) beruhenden Erklärungen der Sept. ἀναιδὴς προσώπῳ αὐτοῦ μισηθήσεται (יִשָּׂנֵא), Luthers: „wer aber frech ist, der ist feindselig", und Hitzigs, welcher Letztere im Anschlusse an Zirkel (und die Vulg.) יְשַׁנֶּא liest und so den Sinn gewinnt: „und Trotz entstellt sein Antlitz". Aber das bloße עֹז bedeutet schwerlich „Trotz", und die vorgenommene Aenderung der Punktation erscheint um so unnöthiger, da der aus ihr resultirende Sinn die Aussage des letzten Versgl. in einen Gegensatz zu der des vorletzten bringt, welcher dem Zusammenhange entschieden widerstreitet.

5. Zweite Strophe, Fortsetzung. V. 2—4. Das richtige Verhalten gegen Könige, ein erstes Mittel zur Bethätigung wahrer Weisheit. — **Ich** (rathe): **den Mund des Königs nimm in Acht.** Zu אֲנִי suppl. אָמַרְתִּי oder אֹמֵר, eine etwas harte Ellipse, für welche sich indessen Jes. 5, 9; Jerem. 20, 10 und einige andere Parallelen anführen lassen. Deshalb ist es unnöthig, mit Hitz. שֹׁמֵר zu punktiren: „ich nehme des Königs Gebot in Acht" (so auch schon Vulg.). Daß unten V. 5 שׁוֹמֵר mit scriptio plena steht, würde gegen die Zulässigkeit dieser Umänderung des Imperat. in's Partizip. keinen triftigen Einwand bilden; denn שֹׁמֵר findet sich auch Kap. 11, 4. Aber, wie Elster richtig bemerkt: „es wäre auffallend, wenn Koheleth hier nicht in seiner gewöhnlichen Weise als Lehrer aufträte, der Andere ermahnt, sondern nur berichtete, was er sich selbst zum Grundsatze gemacht habe". — „Den Mund des Königs in Acht nehmen" ist natürlich s. v. a. seinen Befehlen Gehorsam leisten, vgl. 1 Mos. 45, 21; 2 Mos. 17, 1; Hiob 39, 27 ꝛc. — **Auch wegen des Gotteseides,** den du ihm, dem Könige, gelobt hast. Die Pflicht des Gehorsams gegen die irdische Origkeit wird also hier unter Verweisung auf die Treue gegen Gott, den himmlischen Zeugen des dem Könige dargebrachten Eidschwurs, eingeschärft; vergl. Matth. 22, 21; Röm. 13, 1—7; 1 Petr. 2, 13—17. Schon um dieser neutestamentl. Parallelen willen hätte Hengstenb. nicht versuchen sollen, den „König" in a auf den himmlischen König Jehovah zu deuten, weil angeblich „der Gehorsam gegen die heidnischen Zwingherren im A. T. überhaupt nicht als Religionspflicht hingestellt würde" — eine Bemerkung, die mit Stellen wie Spr. 16, 10—15; Jes. 45, 1 ff.;

Jerem. 27, 12. 13; 29, 5. 7; Ezech. 17, 12 ff. in entschiedenem Widerspruche steht. — ו in וְעַל ist nicht „und zwar“, sondern „auch“, die Erinnerung an den geleisteten Eid als ein weiteres Motiv zu dem schon in der Vorschrift selbst enthaltenen hinzufügend. Der „Gotteseid“ ist der unter Anrufung Gottes als Zeugen abgelegte Eid (2 Mos. 22, 10; 2 Sam. 21, 7; 1 Kön. 2, 43), und zwar hier insbesondere ein solcher, bei Gott geschworener Eid der Treue gegen den Regenten (vergl. 2 Kön. 11, 17; Ezech. 17, 12 ff.). — V. 3. **Eile nicht, von ihm wegzugehen;** eigentl.: „beeile dich nicht, von seinem Angesichte gehe nicht weg;“ das erste Verb. dient nur dazu, eine adverbielle Bestimmung zum zweiten auszudrücken. Das eilige „Weggehen“ vom Könige soll wohl nicht den Abfall von ihm, die Theilnahme an empörerischen Faktionen bezeichnen (Knob., Vaih. ꝛc.), sondern einfach das furchtsame oder unmuthige Fortgehen aus seiner Nähe im Falle einer weniger günstigen Stimmung desselben, das direkte Gegentheil von dem im folg. Sätzchen verbotenen „Stehenbleiben“. Daß der König als unreiner Heide gedacht sei, die ganze Ermahnung also darauf abziele, von allzustrenger Beobachtung der levitischen Reinigkeitsgebote in Gegenwart heidnischer Fürsten abzurathen — diese Meinung Hitzigs hat zu wenig Anhalt im Context, und ist in jeder Hinsicht allzu gekünstelt. — **Und bleibe nicht stehen bei bösem Worte;** d. h. „wenn der König ein zorniges Wort (דָּבָר רָע) gegen dich spricht, so reize seinen Grimm nicht noch mehr, indem du thörichterweise stehen bleibst, als könntest du durch hartnäckiges Verbleiben auf dem Platze seine Geneigtheit dir erzwingen! Richtig Ewald und Elster, die den allgemeinen Sinn der Ermahnung überhaupt dahin angeben: einem Könige und Großen dieser Welt gegenüber gilt es bescheiden, und doch fest aufzutreten, sich weder übertrieben furchtsam, noch störrisch gegen ihn zu erzeigen. Weniger passend Vulg., Luther, Starke ꝛc.: „bleibe nicht in böser Sache“, d. h.: verharre nicht in bösen Anschlägen gegen den König, wenn du dich in solche hast verwickeln lassen; — ebenso Hengstenb.: „stehe nicht auf bösem Dinge“; Vaih.: „tritt nicht auf in einer bösen Sache“, sowie endlich Hitzig, dessen Uebersetzung: „bleibe nicht stehen bei bösem Befehl“ (d. h. auch wenn der König etwas Böses befiehlt, so sollst du es doch thun, wie einst Doeg 1 Sam. 22, 18) auf der irrigen Voraussetzung ruht, als lasse der Schriftsteller in V. 2—4 überhaupt einen Gegner seiner Weisheitslehren, einen Vertreter niedriger Weltklugheit und falschen Servilismus' redend auftreten. — **Denn Alles, was er will, thut er.** Diese Formel dient anderwärts zur Bezeichnung der unbeschränkten Macht Gottes als Weltregierers (Jon. 1, 14; Hiob 23, 13), ist aber hier nothwendig in relativem Sinne zu verstehen, als nachdrückliche Warnung vor dem furchtbaren Zorne eines, in seinem Herrschaftsgebiete wenigstens Alles vermögenden Monarchen; vgl. Spr. 16, 14; 19, 12; 20, 2. — V. 4 führt das letzte Sätzchen von V. 3 weiter aus. — **Dieweil des Königs Wort Gebieter ist.** שִׁלְטוֹן hier und V. 8 braucht nicht als Adjektiv betrachtet zu werden; es wird vielmehr geradeso gut wie Dan. 3, 2. 3 (chald.) den substantivischen Sinn „Gebieter, Befehlshaber“ ausdrücken. — **Und wer kann sagen zu ihm, was machst du?** d. h. wer kann Einsprache gegen seine Anordnungen und Befehle thun? Eine Formel, die, gleich jener am Schlusse des vor. V., sich sonst immer nur zur Verherrlichung der göttlichen Allgewalt gebraucht findet (Hiob 9, 12; Jes. 45, 9; Dan. 4, 32; Weish. 12, 12), darum aber doch weder Hengstenbergs noch Hahns Beziehung unsrer Stelle auf Gott als den himmlischen König, nach Hitzigs Behauptung rechtfertigt: „es spreche hier der Servilismus eines vom Schriftsteller redend eingeführten Gegners vom Könige in Formeln, welche sonst die Allmacht Gottes bezeichnen.“

6. Zweite Strophe. Schluß. V. 5—8. Mahnung zur Unterwerfung unter die bestehenden Ordnungen dieses Lebens, als welche sämmtlich in letzter Instanz Gott zum Urheber haben. — **Wer das Gebot bewahrt, weiß nicht um böse Sache.** מִצְוָה „das Gebot“, ist ohne Zweifel dasselbe, wie דְּבַר־מֶלֶךְ V. 4, also nicht das göttliche Gesetz (Vaih., Hengstenb., Hahn ꝛc.), sondern das Gebot der irdischen Obrigkeit als göttlicher Stellvertreterin. Das „Nichtwissen um böse Sache“ (לֹא ידע דבר רע) bezeichnet am wahrscheinlichsten das Fernbleiben von schlimmen Anschlägen, die Nichtbetheiligung an empörerischen Unternehmungen (Knob., Vaih. ꝛc.), so daß also דבר רע hier einen etwas anderen Sinn ausdrückt als oben V. 3. Doch ist auch jene andere Erklärung der Sprache und dem Contexte nach zuläßig: „Der erfährt kein Unglück, bleibt verschont von der Strafe der Gebotsübertretung“ (Elster, Hengstenb.). Falsch dagegen Heiligstedt (vgl. Ewald): „der achtet nicht auf das Böse, das ihm zugefügt wird, kümmert sich nicht um erlittenes Unrecht, sondern trägt es mit Gleichmuth“, und Hitzig: „der „Halter des Gebotes“ (der servile Tyrannenknecht) überlegt sich einen schlimmen Befehl seines Oberen nicht erst, sofern er sittlich böse ist, sondern vollzieht ihn blindlings, und begeht so auf des Mächtigeren Geheiß Sünde; der Weise dagegen ꝛc.“ — eine Erklärung, die mit der oben angeführten gekünstelten Auffassung von V. 2—4 als gegnerischer Rede steht und fällt. — **Und Zeit und Gericht kennet das Herz des Weisen.** D. h.: der Weise weiß, daß für jeden bösen Anschlag eine Zeit des Gerichts kommt: s. V. 6 a. Nur diese Erklärung, welche schon Sept. befolgen (καὶ καιρὸν κρίσεως γινώσκει καρδία σοφοῦ), ist contextgemäß; an das Allen, insbesondere auch bösen Fürsten und Tyrannen bevorstehende Gericht (Vaih. ꝛc.) hat man ebensowenig zu denken, wie an die allen staatlichen Ordnungen zugemessene Zeit ihres Bestehens (Elster), oder an die rechte Zeit und Befugniß, etwas zu thun oder nicht (Hahn). — V. 6. Zu a vgl. 3, 17. — **Denn das Unglück des Menschen liegt schwer auf ihm.** D. h.: den, der die wichtige Wahrheit, daß es „für alles Vornehmen Zeit und Gericht gibt“, unweislich außer Acht läßt, also z. B. an aufrührischen Unternehmungen wider den König Theil nimmt ꝛc., ihn sucht schweres Unglück als wohlverdiente Strafe heim, er fällt als Opfer seines thörichten Versuches, wider die göttlich sanktionirten Ordnungen dieser Welt anzukämpfen. — V. 7. **Denn er weiß nicht, was geschehen wird,** — er kennt den Ausgang der Unternehmungen nicht, in die er sich unbesonnener Weise verwickeln läßt; er kann, weil uns Menschen die Zukunft überhaupt verhüllt ist, nicht absehen

welchen Erfolg sie haben und wie schwere Geschicke sie für ihn herbeiführen werden. — **Denn wie es sein wird, wer meldet es ihm?** Also nicht blos die zukünftigen Geschicke an sich, sondern auch ihr Wie? die Art und Weise ihres Eintritts, kennt er nicht. Herzf., Hitz.: „denn wann es geschehen wird", ꝛc. Aber כַּאֲשֶׁר bedeutet sonst nie in uns. Buche „wann", auch nicht 4, 17; 5, 3, wo es conditional zu nehmen ist; auch paßt die temporale Fassung schlechterdings nicht in den Zusammenhang unsrer Stelle. — V. 8. **Kein Mensch ist Herrscher über den Geist, daß er den Geist zurückhalten könnte.** רוּחַ ist hier anders als Kap. 11, 4. 5, wo es notorisch „Wind" bedeutet (vgl. Spr. 30, 4), in dem im A. T. vorzugsweise gebräuchlichen Sinne von „Lebensodem, Geist" zu nehmen; vgl. 3, 19—21. Diese Fassung legt das folg. Glied vorzugsweise nahe; daß בָּרוּחַ steht, und nicht etwa בְּרוּחוֹ, beweist nichts zu Gunsten der entgegengesetzten Annahme Hitzigs, Hahns ꝛc.; denn der Verf. negirt das Vermögen der Menschen, über den Lebensodem zu gebieten, wohl absichtlich in möglichster Allgemeinheit, um seine unbedingte Abhängigkeit von Gott auf's stärkste hervortreten zu lassen (wie er denn auch im folg. Gliede ganz allgemein בְּיוֹם הַמָּוֶת setzt, nicht בְּיוֹם מוֹתוֹ). — **Und keine Entlassung gibt es im Kriege;** d. h.: so wenig das Kriegsgesetz mit seiner unerbittlichen Strenge dem Kriegspflichtigen Urlaub oder Heimkehr vor dem Kampfe gestattet, ebensowenig entgeht der Mensch dem auf Allen lastenden Gesetze des Todes, so unbedingt ist er vielmehr zu folgen verpflichtet, sobald Gott ihn durch den Tod von hinnen abruft. — **Und nicht errettet Frevel den, der ihn übt,** eigentl.: „seinen Herrn", vgl. 7, 12, und zur Sentenz: Spr. 10, 2; 11, 4 ꝛc. Offenbar enthält das vorliegende Sätzchen den durch die drei vorigen Glieder vorbereiteten Hauptgedanken des Verses, der überhaupt die ganze V. 2 begonnene Warnung vor Ungehorsam und Untreue wider die Obrigkeit in nachdrücklicher Weise abschließt.

7. Dritte Strophe, erste Hälfte. V. 9—13. Die vielen Frevelthaten, Bedrückungen und Ungerechtigkeiten, welche unter den Menschen geschehen, bleiben oft lange Zeit ungestraft, finden aber doch letztlich ihren gebührenden Lohn, zum Erweis dessen, daß Gott gerecht waltet und richtet. — **Alles dies hab' ich gesehen** ꝛc. — Uebergangsformel, zur Einführung des Folgenden dienend, wie Kap. 7, 23. „Sehen" ist hier s. v. a. erfahrend beobachten, und „alles dies" weist zunächst auf V. 5—8, weiterhin aber auf Alles von Kap. 7, 23 an zurück. — **Indem ich mein Herz richtete** ꝛc. Zu נָתֹן אֶת־לֵב vgl. 1, 13. Der Inf. absol. mit vorgesetzter Copula bezeichnet eine dem Hauptverb. gleichzeitige Handlung. Zum Folg. vgl. 1, 14; 2, 17; 4, 3 ꝛc. — **Die Zeit, wo ein Mensch herrscht über den andern zu seinem Unglück.** Diese Worte bilden deutlich eine Epexegese zu den vorhergehenden: „alles Thun, das gethan wird unter der Sonne", bezeichnen also das Objekt der Beobachtungen des Verf. näher als bestehend in einer ganzen Zeit oder Reihe von Bedrückungen der Menschen durch Gewaltherrscher. Gewöhnlich faßt man die Worte als selbständigen Satz: „Es gibt eine Zeit, da, ꝛc.; oder „zuweilen, zu Zeiten herrscht ein Mensch" ꝛc. (Vulg., Luth., Vaih., Hengstenb. ꝛc.). Aber das bloße עֵת ist noch nicht = „es gibt eine Zeit" oder „bisweilen"; und das Pronom. לוֹ auf das erste אָדָם zu beziehen („zu seinem Unglück", d. h. zum Unglück des Gewaltherrschers) widerspricht dem Zusammenhange mit dem Nächstfolgenden. Auch Knobels Erklärung: „freilich habe ich auch Tyrannen gesehen, welche ganze Zeiten hindurch ungestraft Böses übten", erscheint unpassend, weil sie dem 10. Verse vorgreift und ein mit nichts angedeutetes „freilich" in den Text einträgt. — V. 10. **Und dennoch sah ich Frevler begraben, und sie gingen ein** (zur Ruhe). וּבְכֵן, eigentl.: „und im also, und bei so bewandten Umständen", vgl. Esth. 4, 16. Die „Frevler", von denen es hier heißt: „sie wurden begraben und kamen zur Ruhe" (d. h. sie wurden eines ehrlichen, auszeichnenden Begräbnisses theilhaftig", vgl. Jes. 14, 19; Jerem. 22, 19; auch oben Kap. 6, 3) sind die Nämlichen, wie die V. 9 Genannten, welche „zum Unglück Anderer über sie herrschen", tyrannische Bedrücker und Gewaltthäter also. בָּאוּ eigentlich: „sie gingen ein", nämlich zur Ruhe, eine Abkürzung der vollständigeren Formel, welche sich Jesaj. 57, 2 findet. — **Aber fern vom Orte des Heiligen gingen** ꝛc. Subjekt sind hier offenbar nicht mehr die Frevler, sondern wie im folg. Gl., die „richtig Handelnden", deren unverdient trauriges Loos der Dichter im Gegensatze zu dem Jener schildern will. Deshalb wird der „Ort des Heiligen", von welchem sie „weg" oder „fern" wandeln (מִן wie Jes. 26, 14; Zeph. 3, 18; Hiob 28, 4) eben auch das Grab, der ehrliche Begräbnißplatz sein, dessen diese Rechtschaffenen entbehren müssen; die Beziehungen des Ausdrucks auf Jerusalem (Hitz. ꝛc.), oder auf die heiligen Gerichtsstätten der Volksführer (Knobel), oder auf die Gemeinschaft der Heiligen (Hengstenb.), sind sämmtlich willkürlich und contextwidrig. יְהַלֵּכוּ „sie wandelten, sie gingen", bezeichnet natürlich nicht ein Umgehen der Seelen Unbestatteter nach ihrem Tode, sondern einfach (im Gegensatze zu jenem בָּאוּ) das Hinwandern oder Hingetragenwerden zu einer anderen Stätte als zu jenem „heiligen Orte", das Bestattetwerden in nicht heiligem und ehrlichem Grabe. Unnöthig ist sowohl Hitzigs Emendation יְהֻלָּכוּ „sie fahren hin", als die Annahme Ewalds, Elsters, Vaihingers ꝛc., das Pi. הִלֵּךְ stehe hier gleichbedeutend mit dem Hiph. הוֹלִיךְ, so daß also der Sinn wäre: „ich sah sie weggetrieben, fortgestoßen von heiliger Stätte". — **Und in der Stadt vergessen wurden, die da richtig handelten.** Zu עָשָׂה כֵן „recht thun, rechtschaffen handeln" vergl. 2 Kön. 7, 9; zu dem „Vergessenwerden in der Stadt", d. h. in ihrem eignen Wohnort (nicht etwa in Jerusalem, wie Hitzig will), vgl. 6, 4; Spr. 10, 7; Ps. 73, 19. 20. St. וְיִשְׁתַּכְּחוּ lesen Sept., Vulg. und 23 Handschr. וְיִשְׁתַּבְּחוּ „und sie wurden gelobt"; aber diese Lesart erscheint deutlich als Besserungsversuch und würde zu der grammatisch unzulässigen Uebersetz. nöthigen: „und sie wurden gelobt in der Stadt, als hätten sie recht gehandelt". — **Auch das ist Eitelkeit,** d. h.: auch diese ungleiche Vertheilung der Geschicke im menschlichen Leben ist ein Symptom von der alle irdischen Verhältnisse beherrschen-

den und durchdringenden Nichtigkeit; vgl. 2, 26; 4, 4. 16; 7, 6 ꝛc. — V. 11. **Weil nicht vollzogen wird das Urtheil über die böse That schleunig,** — weil also nicht rasche Justiz geübt wird — ein sehr gewöhnlicher Grund für das Ueberhandnehmen von Frevel und Verbrechen. פִּתְגָם, ein ursprüngl. persisches Wort (altpers. patigama, neupers. paigâm, armen. patkam); eigentl.: s. v. a. „Zugegangenes", also Befehl, Edikt, Urtheilspruch, vgl. noch Esth. 1, 20. Da an dieser Stelle, sowie in den chald. Abschnitten von Esra und Dan. (z. B. Esr. 4, 17; Dan. 3, 16; 4, 14) das Wort stets als Mask. behandelt ist, so dürfte auch hier statt נַעֲשָׂה vielmehr נַעֲשֶׂה zu lesen sein. Doch vgl. die von Ewald §. 174 g angeführten Beispiele von Maskulinen, die bei späteren Schriftst. als Feminina gebraucht sind. — **Darum wird das Herz der Menschenkinder voll in ihnen, Böses zu thun,** d. h. darum wagen sie das Böse ohne alle Scheu; vgl. 9, 3; Esth. 7, 5; Matth. 15, 19. — V. 12. 13. Trotz der bisher geschilderten allgemeinen und sich immer steigernden Vorherrschaft des Bösen vor Recht und Gerechtigkeit, finden die Frevler letztlich doch ihren verdienten Lohn und kommt die unterdrückte Unschuld doch nicht um. — **Mag auch der Sünder hundertmal sündigen.** אֲשֶׁר bedeutet hier nicht „weil" (Hitzig), sondern „wenn auch", „angenommen daß", wie sonst zuweilen כִּי (lat. quod si). Vgl. 3 Mos. 4, 22; 5 Mos. 11, 27; 18, 22; Ewald, §. 362, b. Vor מְאַת ergänze פְּעָמִים. — **Und es lange treiben,** nämlich mit seinem Sündigen. לוֹ bei מַאֲרִיךְ zeigt, daß dieses Verbum nicht etwa durch יָמִים zu ergänzen ist, wie im folg. V. — **So weiß ich dennoch, daß es wohl gehen wird den Gottesfürchtigen.** כִּי גַם „dennoch" hebt den Gegensatz stark hervor. Die Idee der gerechten Vergeltung stellt Koheleth hier als etwas an sich Gewisses hin, das feststehen bleibt, wenn auch die Erfahrung noch so sehr das Gegentheil zu lehren scheint, also als Gegenstand einer Ueberzeugung, die nicht auf empirischer Betrachtung, sondern auf dem unmittelbaren religiösen Glauben beruht. „Es ist zwar nicht, wie einige Ausleger meinen, in diesem Verse der Gedanke an eine Vergeltung in einem jenseitigen Leben ausgesprochen, aber man muß zugeben, daß der Standpunkt der Betrachtung, auf den sich Koheleth hier stellt, leicht zu dieser Consequenz führen konnte, obwohl dieselbe hier nicht gezogen ist" (Elst.). — **Die sich vor Ihm fürchten.** Nicht: „weil sie sich vor Ihm fürchten"; אֲשֶׁר ist hier wirkliches Relativpronomen, die Angemessenheit des Verhaltens der Gottesfürchtigen zu ihrer Bezeichnung als solche hervorhebend. Vgl. 1 Tim. 5, 3: χήρας τίμα, τὰς ὄντως χήρας. — **Und gut wird es nicht gehen dem Frevler, und nicht wird er verlängern seine Tage.** Dem in V. 13 Gesagten widerspricht diese Leugnung einer langen Lebensdauer des Frevlers nicht; denn dort war nicht von langem Leben, sondern nur von langem Sündigen die Rede gewesen. **Gleich dem Schatten ist er, der sich nicht fürchtet vor Gott.** Dasselbe Bild schon Kap. 6, 12. Mit Recht ziehen Vulg., sowie die meisten neueren Ausleger כַּצֵּל nicht mit der masoreth. Accentuation zum Vorhergehenden (so auch noch Luther, Vaih., Hengstenb.: „und wird wie ein Schatten nicht lange leben"), sondern zum Folg., ergänzen also das Verb. substant. dazu, oder irgend ein anderes (Vulg. „transeunt"). —

8. Dritte Strophe, Schluß. V. 14. 15. Da die ungleiche Vertheilung der menschlichen Geschicke auf die eitle Beschaffenheit aller irdischen Schicksale und Zustände hinweist, so ist um so mehr das gegenwärtige Glück zu genießen und zufriedenen Sinnes zu benutzen. — **Es ist ein Eitles, das auf der Erde geschieht** ꝛc. Vgl. V. 10 und Kap. 3, 16. Daß die Loose der Gerechten und der Gottlosen im Diesseits häufig genug vermengt und verwechselt werden, dies erscheint dem Prediger als „Eitelkeit", d. h. als mit zu den schlimmen Folgen des menschlichen Sündenfalles gehörig, ohne übrigens deshalb einen besonders „bitteren und verdüsternden Eindruck" auf ihn zu machen, wie Elst. meint. Vgl. Hengstenb.: „Gäbe es Gerechte, wie sie sein sollten, Gerechte aus Einem Stücke, so würde die hier dargelegte Erfahrung allerdings in hohem Grade bedenklich sein. So aber, da die Sünde auch den Gerechten einwohnt, da sie Strafe verdienen und Bewahrung bedürfen, da sie sogar leicht auf Abwege gerathen, namentlich in Lohndienst verfallen können, muß der Anstoß schwinden für die, welche wirklich in der Gerechtigkeit stehen. Diese werden zwar nicht selten hart angefochten durch die hier dargelegte Thatsache, aber es ist das für sie nur eine Anfechtung. Die definitive Klage über die erwähnte Thatsache geht nur von solchen aus, die sich ohne Fug und Recht den Gerechten beizählen... Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Gleichheit des Ergehens für den Bösen und den Gerechten nur eine äußere und theilweise ist. Denen, die Gott lieben, muß Alles zum Besten dienen, der Ausgang scheidet den Gerechten von den Bösen". — V. 15. **Und so lobte ich die Freude** ꝛc. ꝛc. Vgl. die Erl. zu 2, 24; 3, 22; 5, 18. — **Und dies bleibt ihm in seiner Mühe, die Tage seines Lebens.** Wörtl.: „dies haftet ihm an" ꝛc., d. h.: dies (und nur dies) wird ihm wahrhaft zu Theil; vgl. das dem Sinne nach gleichbed. הוּא חֶלְקוֹ Kap. 3, 22; 5, 18. Die optativische Fassung des יִלְוֶנּוּ (Hitz. „das hafte ihm an"; Herzf. „das möge ihn begleiten" ꝛc.) ist unnöthig und widerstreitet der Analogie jener früheren Parallelen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Die Warnungen vor Verführung durch Ränke und Buhlkünste der Weiber, vor Auflehnung gegen die Obrigkeit, und vor frevler Bedrückung und Gewaltthat, welche den Inhalt unsres Abschnittes bilden, sind ziemlich disparater Art und hängen innerlich nicht sehr enge zusammen. Denn bei der ersten dieser Warnungen ist es die verderbte Natur des Weibes, als der Urheberin und Hauptrepräsentantin des menschlichen Sündenverderbens, worauf sich das Augenmerk des Schriftstellers hauptsächlich richtet; bei der zweiten ist es weniger die göttliche Nothwendigkeit, als die menschliche Nutzbarkeit und Heilsamkeit des dem Könige zu leistenden Gehorsams, was vorzugsweise betont wird, und bei der dritten bildet das Hauptobjekt der Darstellung nicht das trotzige Thun der Frevler an sich, sondern der diesem Thun von Gott bestimmte und nicht ausbleibende gerechte Lohn, sammt der guten Lehre,

welche der Fromme daraus zu ziehen habe. Die Fragen nach dem Ursprung, dem Ziel und den Heilmitteln des menschlichen Sündenverderbens, also die wichtigsten Probleme der Anthropologie, werden auf diese Weise zwar berührt, aber keineswegs erschöpfend behandelt; und die angedeuteten Lösungen leiden wegen der Kürze ihrer Darlegung an einer gewissen Einseitigkeit. Wenigstens scheint es so, als werde Kap. 7, 28 das weibliche Geschlecht als durchweg und ausnahmslos böse, das erste Weib also schlechtweg als einzige Urheberin der Sünde in der Menschheit dargestellt; und ebenso scheint als Heilmittel wider die Sünde und deren schlimme Folgen zuerst (Kap. 8, 2 ff.) ein unbedingter Gehorsam gegen die irdische Obrigkeit, dann (Kap. 8, 15) eine leichtfertige und gedankenlose Fröhlichkeit empfohlen zu werden. Daß dies indessen bloßer Schein ist, ergibt an jeder der betreffenden Stellen der Zusammenhang. Wie denn Kap. 7, 29 nicht die Weiber allein, sondern die sündigen Menschen insgesammt, als die Verderber der ursprünglich rechtschaffenen, reinen und gottbildlichen Natur bezeichnet werden (entsprechend dem Paulinischen ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, Röm. 5, 12); wie nicht minder Kap. 8, 2 ff. die Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit von vornherein theologisch motivirt, also der höheren Pflicht des Gehorsams gegen Gott untergeordnet wird (übereinstimmend mit Apg. 4, 19), und wie endlich die in V. 15 empfohlene Freude deutlich als die Freude eines Gottesfürchtigen erscheint (vgl. V. 12. 13), mithin zu jenem „Sichfreuen mit Zittern" des 2. Psalms (V. 11) ebensowenig einen ausschließenden Gegensatz bildet, wie sie der apostolischen Mahnung widerspricht: „Freuet euch in dem Herrn allewege" (Phil. 4, 4). Kurz, es ist überall das Verhalten des wahren Weisen, der als solcher auch der Gottesfürchtige ist, wozu der Prediger ermahnt und worin er das eigentliche Ideal auf anthropologisch-ethischem Gebiete erblickt (vgl. 7, 23—25; 8, 1. 5).

Daher ergibt sich für eine zusammenfassende homilet. Behandlung des Abschnittes das Thema: Der wahre Weise fürchtet Gott, und hütet sich daher sowohl vor der Unkeuschheit, wie vor der Untreue und Ungerechtigkeit dieser Welt; oder: der wahre Weise im Kampfe mit den Verlockungen dieser Welt, wie dieselben ausgehen a. von Weiberlist, b. von Rebellionsgelüsten, c. von Tyrannentrotz und übermüthiger Gewaltthat.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Kap. 7, 23—25. Geier: Unser Wissen ist Stückwerk: je mehr man lernt, desto mehr erkennt man, wie viel Einem noch an vollkommener Weisheit fehle, Sir. 51, 21 f.; 1 Kor. 13, 9. — Hansen: Niemand auf Erden hat das Vermögen und die Geschicklichkeit, eine vollkommene Erkenntniß von den Werken Gottes zu erlangen. Sie bleiben unergründlich tief und vor unseren Augen verborgen.... Man muß alle Kräfte seiner Seele daran wenden, daß man den Unterschied zwischen Weisheit und Thorheit finden möge. — Starke: Auf eigne Kräfte verlaß dich nicht im Christenthum. Du bildest dir zwar ein, du kämest weiter, aber in der That gehst du bei deinem geistlichen Hochmuth zurück und verlierst das wieder, was du schon erlangt hattest (2 Joh. 8). — Die besten Lehrer sind die, welche dasjenige selber erfahren haben, was sie Anderen vortragen.

Kap. 7, 26—29. Luther (zu V. 26): Loquitur de muliere, quae est in administratione rerum, quae sibi arrogat sapientiam et regnum, non de ira mulierum, quamvis hoc verum est, quod impotentiori animo mulier quam vir sit. Neque hic damnatur sexus, quae est creaturà Dei. Distinguendus enim est sexus a suis vitiis, sicut superius opera Dei a consiliis hominum distinxit.... Si ergo mulier relicto suo officio imperium sumat in maritum, jam non facit opus, ad quod creata est, sed quod est ex proprio vitio et malo; non enim creavit Deus hunc sexum ad dominium, ideo nunquam feliciter regunt — (zu V. 28): Possit inter mille viros aliquando vel unus inveniri, qui experientia rerum tandem eo pervenerit, quod dicat: Mea consilia et studia nihil succedunt, nihil efficiunt, et per hoc aptus ad regendum sit factus. Ex mulieribus vero ne una quidem eo pervenit propter divinam ordinationem. Ergo non sunt in his rebus audiendae. — Brenz (zu V. 29): Quicquid bonitatis, justitiae ac sapientiae (in hominibus) est, a Deo solo petendum est, et ab hoc uno promanat. Sed ea est corruptio hominum, ut Deo ac ipsius bonitate neglecta, in seipsis ac suapte intelligentia, quod bonum sit et sapientiae nomine commendabile quaerant. Unde fit, ut veris bonis excidant: id quod in Adamo ac Eva videre est. — Bibl. Tubing: Der Mensch ist in Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen worden, und dies ist Gottes Bild, das er nach dem Falle verloren hat, aber nach welchem er auch mit allem Ernste wieder trachten soll. — Hengstenb.: Der Mensch nach dem Falle hat es verlernt, sich zunächst rezeptiv zu verhalten, was im Verhältniß zu der ἄνωθεν σοφία die allein richtige Stellung ist; er jagt den Schemen seiner eignen hochfahrenden Gedanken nach. Das einzige Mittel, von solcher schweren Krankheit frei, aus den Banden seiner eignen Gedanken und Hirngespinnste erlöst zu werden, ist, daß man — wieder in die göttliche Bedingtheit zurückkehrt und allem eignen Wissen entsagend, sich von Gott lehren läßt.

Kap. 8, 1. Zeyß: So unerforschlich das menschliche Herz an sich ist, so wird es doch öfters durch das Angesicht verrathen. — Starke: Der Unschuldige sieht fröhlich und sicher. Wer eine Schalkheit im Sinne hat, der sieht Niemanden fröhlich noch recht an. — Hengstenb.: Wenn durch die wandelnde Kraft der Weisheit an die Stelle des steinernen das fleischerne Herz getreten ist, die innerliche Biegsamkeit und Lenksamkeit, das Erschrecken des Herzens vor Gott und seinem Gebote, so gibt sich dies auch in dem Angesicht zu erkennen.

V. 2—6. Luther: Satis habes, quod facias in politia, modo fac quod rex praecipit, qui est divinitus ordinatus, ut illum audias.... Hic egregie vides comprehensam politicam obedientiam in obedientia Dei. Sicut et Paulus vult servos obedire dominis, non ut hominibus, sed ut Deo. — Melanchthon: Sic sit ordinata obedientia: primum voci divinae obediamus, quam et os regis sonare debet; deinde et regi mandanti non pugnantia cum voce divina. Haec congruunt ad regulam Act.

4, 19. — Starke (zu V. 3): Die Hohen dieser Welt haben zwar unter Menschen keinen Höheren über sich, dem sie Rechenschaft von ihrem Thun geben müßten, aber im Himmel ist noch ein Höherer über die Hohen, Weish. 6, 2—4. — (zu V. 5): Wer das Gebot Gottes hält, der wird um Gottes und des Gewissens willen auch den heilsamen Befehlen der Obrigkeit gehorchen, Kol. 3, 23. — Hengstenb. (zu V. 5): So gewiß als Gott, wie ein weises Herz dies weiß, zu seiner Zeit gerecht richten wird, so gewiß auch kann, wer das Gebot hält und also Gott auf seiner Seite hat, nicht eigentlich und dauernd unglücklich sein. — (zu V. 6): Bei aller seiner Macht ist der Mensch doch nicht selbständig, sondern den schweren Schlägen des Schicksals unterworfen. So werden alle Menschen der Rechtsübung Gottes zum Besten der Seinen kein Hinderniß entgegenstellen können.

V. 7. 8. Hieronymus (zu V. 8): Non est ergo lugendum, si saepe ab iniquis potentioribus opprimamur, quum morte omnia finiantur, et superbus et potens, qui cuncta populatus est, non valeat animam suam retinere quum rapitur. — Cramer (zu V. 7): Sich um den Fortgang und Ausgang zukünftiger Dinge ängstlich bekümmern, ist vergeblich; darum sollen wir darin unseren Vorwitz lassen, Ps. 37, 5. — Geier: Der letzte Kampf und Streit ist der schwerste und gefährlichste; aber ein frommer Christ darf davor nicht erschrecken; denn der Sieg Jesu über den Tod wird sein eigen durch den Glauben; der zeitliche Tod ist ihm nur eine Auflösung, ein Hinfahren im Frieden.

V. 9—13. Brenz: Ideo non est, cur malos propter indulgentiorem fortunam felices pronunties, bonorum vero conditionem propter asperiorem fortunae afflatum deplores: sed discas potius inde judicium Dei, qui impiis blandiusculum se praebet, idque in ipsorum perniciem, pios autem cruce coërcet ac penitius probat, ad eum usque diem, quo unicuique reddet secundum opera sua. — Melanchthon: Excruciat haec quaestio omnes homines, et multi quia vident res secundas malorum et res adversas justorum, cogitant non esse providentiam. Sed excellens robur fidei est his spectaculis non frangi, ac retinere veram agnitionem Dei et expectare judicium. — Osiander: Es steht uns nicht zu, Gott vorzuschreiben, wie er die Welt regieren solle. Uns genüge, daß Gott am Regiment sitzt, und endlich die Gerechtigkeit seines Gerichts an den Tag bringen wird.... Weil Gott eine Zeitlang mit den Strafen der Sünde innehält, so überreden die Menschen sich fälschlich, es werde ihnen ihre Bosheit völlig ungestraft hingehen, Sir. 5, 4. 5. — J. Lange: Kinder Gottes achten die Geduld des Herrn für ihre Seligkeit (2 Petr. 3, 15); aber die Gottlosen achten diese Geduld für ein Privilegium, desto frecher zu sündigen (Röm. 6, 1). Doch, wenn sie auch noch so glücklich gepriesen werden, so sterben sie doch unselig und ihre Glückseligkeit verwandelt sich in ewige Schmach.

V. 14. 15. Berleb. Bib.: Die Freude ist eine gottselige Fröhlichkeit und Heiterkeit des Gemüths, da nämlich der Gerechte, wenn er was zu leiden hat unter den Eitelkeiten dieser Welt, die allgemein sind und Einem wie dem Anderen auf dem Halse liegen, ein von eitlen Sorgen freies, durch den Glauben in Gott ruhiges, und daher in und bei seinen Verrichtungen munteres und fertiges Gemüth behält und von sich zeigt; also daß er esse, trinke und sich freue, d. i. das, was ihm Gott bescheret, ruhig und fröhlich auf gebührende Weise genieße. — Hengstenberg: (s. oben, die exeget. Erl. zu V. 14).

Vierte Rede.

Von der Bethätigung der rechten Weisheit im inneren und äußeren Leben des Menschen.

Kap. 8, 16—12, 7.

A.

Die Unergründlichkeit des weltregierenden Waltens Gottes darf den Weisen von thätigem Eingreifen in's Leben nicht zurückschrecken, sondern muß ihn dazu aufmuntern und ermuthigen.

(Kap. 8, 16—9, 16).

1. Daß Gottes Walten in der Vertheilung der menschlichen Geschicke unergründlich und unbegreiflich ist, kann nicht geleugnet werden.

(Kap. 8, 16—9, 6).

16. Da ich mein Herz [darauf] richtete, zu erkennen Weisheit,
und zu sehen die Plage, welche geschieht auf Erden,
daß man auch bei Tag und Nacht keinen Schlaf sieht in seinen Augen:
17. Da sah ich von allem Thun Gottes,
daß der Mensch nicht finden kann das Werk,
welches geschieht unter der Sonne.
Mit dem, was sich bemüht der Mensch, es zu suchen,

findet er es doch nicht;
und auch wenn der Weise gedächte, es zu erkennen,
könnte er es nicht finden.

IX. 1. Denn alles dies nahm ich mir zu Herzen, und zwar, um dies alles zu erforschen,
daß [nämlich] die Gerechten und die Weisen und ihre Werke in Gottes Hand sind.
Sei es Liebe, sei es Haß, kein Mensch weiß es;
Alles liegt vor ihnen.
2. Alles gleichwie Allen; Ein Zufall [begegnet] dem Gerechten und dem Frevler,
dem Guten und Reinen und dem Unreinen,
und dem Opfernden und dem, der nicht opfert.
Wie der Gute, so der Sünder auch,
der Schwörende, wie der den Eid fürchtet.
3. Das ist böse bei Allem, was unter der Sonne geschieht,
daß Allen Ein Zufall [begegnet];
und es ist auch das Herz der Menschenkinder voll von Bosheit,
und Unvernunft ist in ihrem Herzen, dieweil sie leben,
und darnach — zu den Todten hin! —
4. Ja wer ist's, der vorgezogen würde?
Bei allen Lebenden gibt es Hoffnung;
denn ein lebendiger Hund ist besser, als ein todter Löwe.
5. Denn die Lebendigen wissen, daß sie sterben werden;
aber die Todten wissen gar nichts,
und haben weiter keinen Lohn; denn ihr Gedächtniß wird vergessen.
6. Auch ihre Liebe, auch ihr Haß, auch ihr Eifer ist längst verschwunden;
und ein Antheil haben sie ferner nicht mehr
an allem dem, was unter der Sonne geschieht.

2. Ebendeshalb gilt es, dieses Leben fröhlich zu genießen und zu tüchtiger Berufsthätigkeit zu gebrauchen.

(V. 7—10).

7. Geh' hin, iß mit Freuden dein Brod
und trinke deinen Wein mit gutem Muth;
denn längst schon hat Gott gutgeheißen deine Werke.
8. Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß
und Oel auf deinem Haupte fehle nicht.
9. Schaue Leben mit dem Weibe, das du liebst,
alle Tage deines eitlen Lebens,
das Er dir gegeben hat unter der Sonne,
alle Tage deiner Eitelkeit!
Denn das ist dein Theil am Leben,
und an deiner Mühe, womit du dich abmühest unter der Sonne.
10. Alles, was deine Hand findet zu thun mit deiner Kraft, das thue.
denn es gibt kein Geschäft, noch Berechnung, noch Erkenntniß, noch Weisheit
in der Unterwelt, wohin du gehest.

3. Der ungewisse Erfolg des menschlichen Thuns im Diesseits darf von eifrigem Trachten nach Weisheit nicht abhalten.

(V. 11—16).

11. Ich kehrte zurück und sah unter der Sonne,
daß nicht den Schnellen der Lauf [zusteht],
auch nicht den Helden der Krieg, auch nicht den Weisen Brod,
auch nicht den Klugen Reichthum, auch nicht den Kundigen Gunst:
sondern Zeit und Zufall trifft sie Alle!

12. **Denn es weiß auch der Mensch nicht seine Zeit,**
gleich Fischen, die gefangen werden im bösen Netze,
und wie die Vögel, die gefangen werden in der Schlinge.
Gleich ihnen werden verstrickt die Menschenkinder
zur Unglückszeit, wenn die sie plötzlich überfällt. —
13 **Auch dies hab' ich gesehen als Weisheit unter der Sonne,**
und groß [erschien] **sie mir:**
14. [Es war] **eine kleine Stadt und wenig Männer darin;**
und es kam gegen sie ein großer König und umringte sie,
und baute gegen sie große Bollwerke.
15. **Und es fand sich in ihr ein armer weiser Mann,**
und er rettete die Stadt durch seine Weisheit;
aber Niemand hatte gedacht an diesen armen Mann.
16. **Da sprach ich: „besser ist Weisheit als Stärke;**
doch die Weisheit des Armen ist verachtet
und seine Worte werden nicht gehört".

Exegetische Erläuterungen.

1. Von der obigen Gliederung unsres Abschnittes in drei Absätze weicht Vaihinger nur insoweit ab, als er den ersten Absatz blos bis Kap. 9, 3 erstreckt, was aber mit dem Inhalt der Verse 4—6, welche deutlich auf das zunächst Vorhergehende zurückweisen, nicht wohl zusammenstimmt. — Mit Kap. 9, 11 beginnen mehre Ausleger einen neuen Hauptabschnitt (Hahn sogar eine ganz neue Rede), verkennen aber auf solche Weise, daß das Hauptthema des ganzen Stückes: der Contrast zwischen der Unbegreiflichkeit der menschlichen Geschicke und der nichtsdestoweniger ihren Werth behaltenden und als höchstes Gut zu erstrebenden Weisheit, auch in dieser letzten Abtheilung abgehandelt wird, und daß dieselbe mit dem Vorhergehenden enger zusammenhängt, als mit dem von V. 17 an Folgenden. — Ungehörig ist übrigens auch die Hengstenberg'sche Lostrennung der Verse 11. 12 von den vier folgenden, mit welchen sie auf's engste zusammenhängen; vgl. unten, zu V. 13.

Erste Strophe, erste Abtheilung. Kap. 8, 16. 17. Das weltregierende Walten Gottes ist unergründlich. — **Da ich mein Herz** (darauf) **richtete,** eigentl.: „gab"; vgl. Kap. 8, 9. כַּאֲשֶׁר leitet den längeren Vordersatz ein, dem dann V. 17 ein noch längerer Nachsatz, eingeleitet durch וְ in וְרָאִיתִי entspricht. Ein engerer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wie ihn noch Rosenmüller, Hitz., Hengstenb., Hahn nach dem Vorgang der meisten Aelteren statuiren, findet nicht statt. Vielmehr schließt die Empfehlung der Freude in V. 15, ähnlich wie die früheren Lobpreisungen der Fröhlichkeit (z. B. Kap. 2, 24; 3, 22; 5, 17. 19) das Vorausgehende in passender Weise ab, während der vorliegende Satz, wie das כִּי Kap. 9, 1 zeigt, den nachfolgenden Betrachtungen zur Grundlage und Vorbereitung dient. — **Zu erkennen Weisheit, und zu sehen die Plage** 2c. Vgl. 1, 13. 17. Der עִנְיָן ist, wie dort, die Qual, welche das eifrige Forschen nach den Gründen und Zielen des menschlichen Thuns, Schicksals und Lebens verursacht. — **Daß man auch bei Tag und Nacht** 2c. כִּי hier wohl „daß nämlich", das Wesen und die Wirkung der Plage angebend; oder auch folgernd: „so daß", wie 1 Mos. 40, 15; 2 Mos. 3, 11 2c. (vgl. Vaih.). Die parenthetische Fassung dieses 3. Gliedes (Ewald, Elster, Hahn 2c.) ist also unnöthig. — „Den Schlaf sehen" ist s. v. a.: „Schlaf genießen", vgl. 1 Mos. 31, 40; Spr. 6, 4; Pf. 132, 4 (lat. somnum videre). — V. 17. **Da sah ich von allem Thun Gottes.** אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה אֱל' ist Accus. der Beziehung: „ich sah in Bezug auf alles Thun Gottes". Der Satz ist als Antiptosis gebaut (wie 1 Mos. 1, 4; 4 Mos. 32, 23); denn das im folg. Glied genannte „Werk, welches geschieht unter der Sonne", ist mit dem „Thun Gottes", dem weltregierenden Walten des Höchsten eins; und das Nichtfindenkönnen dieses Thuns, seine Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit (vgl. Ps. 147, 5; Röm. 11, 33) bildet von Anfang an das Hauptobjekt der Aussage. Zu „finden" im Sinne von „begreifen, ergründen", vergl. 3, 11; 7, 24 2c. — **Mit dem, was sich der Mensch bemüht, es zu suchen** 2c., d. h.: wie sehr er sich auch bemüht, trotz aller Mühe 2c. בְּשֶׁל אֲשֶׁר ist s. v. a. בַּאֲשֶׁר לַאֲשֶׁר (vgl. die ähnliche Häufung von Relativen in Jon. 1, 7. 8. 12; auch das aram. בְּדִיל דְ darum daß) und bedeutet samt dem folg. יַעֲמֹל eigentlich: „mit dem, was an dem ist, was (er sich bemüht)", d. h. mit dem, was an seiner Bemühung ist, mit dem an ihr ersichtlichen Eifer oder Talente. Vgl. Hitz. z. d. St., der mit Recht Ewalds Verbesserungsversuch: בְּכָל אֲשֶׁר st. בשל אשר als unnöthig abweist, obwohl schon Sept., Vulg. und Syr. so gelesen zu haben scheinen. — **Und auch wenn der Weise gedächte, es zu erkennen.** אִם יֹאמַר „wenn er gedächte", d. h. wenn er sich vornähme, darauf ausginge; vgl. 2 Mos. 2, 14; 2 Sam. 21, 16. —

3. Erste Strophe, zweite Abtheilung. Kap. 9, 1—3. Alle Menschen, Gerechte wie Ungerechte, unterliegen dem gleichen Schicksal, insbesondere dem gleichen Gesetz der Vergänglichkeit. — **Denn alles dies nahm ich mir zu Herzen,** nämlich damals, als ich „mein Herz richtete, Weisheit zu erkennen", Kap. 8, 16. „Alles dies" ist das sofort Folgende. — **Und zwar, um dies alles zu erforschen.** Der Infin. constr. mit לְ: לָבוּר setzt, wie sonst der Inf. absol., das V. finit. fort; vgl. Jes. 38, 20; 10, 32. בּוּר = ברר (Kap. 3, 18) findet sich nur hier im A. T. — **Daß** (nämlich) **die Gerechten**

und die Weisen und ihre Werke in Gottes Hand sind, d. h. ganz und gar von ihm abhängig, nicht fähig, ihr Leben irgendwie selbständig zu gestalten, so daß also auf ihre besten Handlungen doch das traurigste Schicksal folgen kann. Vgl. Hengstenb. z. d. St., welcher richtig zeigt, daß eine unbedingte Abhängigkeit, nicht des menschlichen Thuns an sich, sondern seiner Erfolge von Gott behauptet wird. — **Sei es Liebe, sei es Haß, kein Mensch weiß es;** d. h.: Niemand weiß es im Voraus, ob Gott ihm Liebe oder Haß (d. h. Glück oder Unglück) widerfahren lassen wird (richtig J. D. Mich., Knobel, Vaih., Hengstenb.). Andere: „Niemand weiß, ob er lieben oder hassen wird" (Hitz., Elst. ꝛc.). Aber diese Fassung ist contextwidrig und würde einen bedenklichen deterministischen Sinn ergeben, der, wie unsrer St., so überhaupt unsrem Buche fremd ist, und für welchen auch Kap. 11, 5 nicht als Beleg angeführt werden kann (gegen Hitz.). — **Alles liegt vor ihnen,** d. h. nicht: alle ihre Schicksale stehen ihnen klar und gleichsam sichtbar vor Augen (Hieron., Geier, Rosenm.), sondern umgekehrt: alle ihre Geschicke liegen in dunkler, ungewisser Zukunft vor ihnen; sie haben noch Alles zu erleben, Glück sowohl als Unglück, Gutes wie Böses. Vgl. 7, 14, wo אַחֲרָיו „hinter ihm" ganz das Nämliche bedeutet wie hier לִפְנֵיהֶם „vor ihnen". Unnöthigerweise urgirt Knobel das כֹּל: „Alles steht ihnen bevor, Alles kann sie betreffen, auch schweres Unglück" — ein Sinn, der deutlicher durch den Context indizirt sein müßte, als dies der Fall ist. — V. 2. **Alles gleichwie Allen,** d. h.: Alles wird dem Weisen und Gerechten zu Theil, wie allen Uebrigen; ein besonderes Geschick haben die Gerechten nicht, sie theilen das allgemeine Aller (im Diesseits natürlich). So richtig Knobel, Ewald, Heiligst., Umbr., Hengstenb. ꝛc., während Hitzig und Elster die folgenden Worte מִקְרֶה אֶחָד noch mit herbeiziehen und so den etwas unklaren, contorten Gedanken erzielen: „Alle sind, gleichwie sie Alle trifft, ein Zufall"; Vaih. aber das הַכֹּל an der Spitze des V. für sich nimmt, als elliptische Wiederaufnahme aus V. 1: „Ja Alles! So wie Alle das gleiche Schicksal haben" ꝛc. — **Ein Zufall dem Gerechten und dem Frevler** ꝛc. D. h. nicht: sie sind Geburten und Opfer einer und derselben blinden Macht des Zufalls (so ungefähr Hitz.), sondern: sie sind einer und derselben göttlichen Schickung als Ausgang ihres Lebens unterworfen. Richtig Hengstenb.: „Der Zufall (מִקְרֶה, ganz wie 3, 19; vgl. 2, 14. 15) bildet den Gegensatz nicht gegen die göttliche Schickung, sondern gegen die selbstthätige Bewirkung von Seiten des Gerechten". — **Dem Guten und Reinen und dem Unreinen.** Damit man das „rein und unrein" nicht im levitischen oder äußerlich juridischen, sondern im sittlichen Sinne nehme, ist dem טָהוֹר der verwandte Begriff טוֹב erklärend vorausgeschickt. — **Der Schwörende, wie der den Eid fürchtet,** d. h.: der leichtsinnig und ohne Weiteres Schwörende, und der den Eid heilig Haltende. Daß dies der Sinn ist, zeigt Kap. 8, 2, aus welcher Stelle sich deutlich ergibt, daß es dem Verf. nicht etwa in den Sinn kommt, den Eid überhaupt als etwas Unsittliches zu verwerfen. Nach Vaih. wäre mit dem „den Eid Fürchtenden" ebenso wie vorher mit dem „nicht Opfernden" ein Essäer oder wenigstens ein Repräsentant des werdenden Essäismus gemeint. Aber dazu würde die Bezeichnung bei weitem nicht deutlich genug sein; auch erscheint jener Nichtopfernde offenbar als ein frevler Verächter der levitischen Tempel- und Opfergesetzgebung, nicht als übertrieben gewissenhafter Ascet im Sinne des Essäismus. — V. 3. **Das ist böse bei Allem, was unter der Sonne geschieht.** רַע בְּכֹל וגו׳ kann nicht heißen: „das Schlimmste von Allem" ꝛc. (Rosenmüller, Vaih. ꝛc.), sondern, da der Artikel vor רַע fehlt (vgl. Hohel. 1, 8; Jos. 14, 15 ꝛc.), einfach: „schlimm, böse bei Allem" oder „in Allem"; also ein alles übrige irdische Geschehen noch concomitirendes, ihm bei- oder innewohnendes Uebel. — **Daß Allen Ein Zufall,** nämlich „wird" oder „begegnet". מִקְרֶה kann hier nicht anders als V. 2 genommen werden, bezeichnet also nicht das den Menschen im Leben Zustoßende, sondern ihren Lebensausgang, ihr Ende. Das gleichmäßige Unterworfensein Aller, auch der Guten und der Gerechten, unter den Tod, bezeichnet Koheleth als jenes Uebel, jenes schlimme Ding, das allem irdischen Geschehen beigemischt ist; vgl. Röm. 5, 14. 21; 1 Kor. 15, 55 f.; Hebr. 2, 15). — **Und es ist auch das Herz der Menschenkinder voll von Bosheit,** nämlich in Folge jenes ihres Unterworfenseins unter die Macht des Todes, die also auch noch obendrein eine demoralisirende Wirkung auf sie ausübt. Vgl. Kap. 8, 11. — **Und darnach — zu den Todten hin.** In וְאַחֲרָיו ist das Suffixum als Neutrum zu fassen („und nach diesem Zustande", vgl. Jerem. 51, 46), nicht maskulinisch, als wäre der Sinn: „und nach ihm" (d. h. nach seinem Leben), wie in 6, 12; 10, 14. Die Präposition der Bewegung אֶל in אֶל־הַמֵּתִים „weist darauf hin, daß der Sinn von „da geht es" oder: „da wandern sie" den Satz zu ergänzen hat" (Hitz.).

4. Erste Strophe, Schluß. V. 4—6. Trotz der eben gegebnen Darlegung ist der Zustand der Lebenden dem der Todten immer noch vorzuziehen. — **Ja wer ist's der vorgezogen würde?** So nach dem K'tib יְבֻחַר, Pu. von בחר „auswählen, aussondern, bevorzugen". Den Sinn gibt Vaih. richtig an: „Niemand ist, der hier vorgezogen und ausgenommen wäre, eine Wahl darin hätte, dem Tode entgehen könnte; das Sterben ist ein gemeinsames Schicksal, jeder muß zu den Todten; im Tode aber ist nichts mehr zu hoffen". Im Wesentlichen so auch Elster, nur daß derselbe יִבְחַר punktirt, und daher aktivisch übersetzt: „Denn wer hat eine Wahl?" Viele Neuere halten sich an das K'ri יְחֻבַּר, das schon von den Sept. (τίς ὃς κοινωνεῖ πρὸς πάντας τοὺς ζῶντας), von Symm., Chald. ꝛc. gelesen wurde, und übersetzen daher etwa mit Ew. „wer sich an die Lebenden anschließt, bei dem ist Hoffnung da", oder mit Hitzig fragend: „wer ist, der sich gesellen dürfte zu allen Lebendigen?" Aber der so entstehende Sinn läßt sich nur auf ziemlich gezwungene Weise dem Zusammenhang einfügen, und die Hahn'sche Uebersetzung: „Ist's möglich, daß, wer es auch ist, zaubere?" leidet obendrein an gewichtigen Bedenken sprachlicher Art. — **Bei allen Lebenden gibt es Hoffnung;** eigentl.: „für alle Lebenden", für Alle, so lange sie leben. Zu Hengstenbergs Fassung: „auf alle

Lebendigen darf man trauen" stimmt der sprachliche Ausdruck nicht; denn mit אֶל wird zwar beim Verb. בטח (Ps. 4, 6; 31, 7), aber nicht beim Subst. בִּטָּחוֹן (vgl. Jes. 36, 4) zur Einführung Desjenigen, auf den das Vertrauen gerichtet ist, gebraucht. Vgl. übrigens Hiob 11, 18. — **Denn ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe;** d. h.: das Verächtlichste und Häßlichste, was lebt (— vgl. über den sprichwörtl. Gebrauch des Hundes in dieser Beziehung: 1 Sam. 17, 43; 2 Sam. 9, 8; Jesaj. 66, 3; Matth. 15, 26; Offenb. 22, 15 zc.) ist werthvoller als das Majestätischeste aller Geschöpfe, wenn es todt ist (vgl., was die Hoheit und Herrlichkeit des Löwen als des Königs der Thiere betrifft: Jes. 38, 13; Hos. 13, 7; Klagel. 3, 10; Hiob 10, 16). Das vorliegende Sprichwort kennen auch die Araber; vgl. Golius, Adag. Cent. 2, n. 3. Es ist ein derbes und doch tiefsinniges Wort, dessen Wahrheit der Prediger sich nur zum Theil und bedingterweise anzueignen scheint. Bekannt ist die gutmüthig plumpe Weise, in welcher Columbanus diesen Spruch Gregor dem Großen vorhielt (s. Columbani Ep. ad Greg. Papam), um ihn, den eben erst für viel geringer als den Apostel Petrus Erklärten, zu muthigem Selbstvertrauen aufzufordern. — V. 5. **Denn die Lebendigen wissen, daß sie sterben werden.** Nicht als der einzige, aber doch als der vorzugsweise charakteristische Vorzug der Lebenden vor den Todten wird hier das Bewußtsein um die Nothwendigkeit des Sterbens bezeichnet, gleich als ob nur eben das Sterbenmüssen Gegenstand des menschlichen Wissens bilde — eine individualisirende Darstellung witziger und doch tragischer Art. — **Und haben weiter keinen Lohn;** d. h. nicht etwa: sie haben ihren Lohn dahin (Hitz.), sondern: Gott übt keine vergeltende Gerechtigkeit mehr an ihnen aus, weil ihnen das bewußte persönliche Leben fehlt. Die Thatsache einer Vergeltung im Jenseits wird hiemit nur scheinbar geleugnet; denn der Verfasser faßt hier nur die Zustände des Diesseits in's Auge; von dem jenseitigen Loose des „zu Gott zurückkehrenden Geistes" (Kap. 12, 7; vgl. 11, 9) sieht er vorerst ganz ab. — **Denn ihr Gedächtniß wird vergessen.** So ganz ohne Lohn bleiben also die Todten; nicht einmal das Geringste, was ihnen hienieden noch zu Gute kommen könnte, nicht einmal Erhaltung ihres Andenkens bei ihren Nachkommen wird ihnen zu Theil. Vgl. Ps. 31, 13; Hiob 14, 21. Ob זֵכֶר „Gedächtniß" an das vorhergehende שָׂכָר „Lohn" assoniren soll (wie Hitzig meint), ist zweifelhaft. Wahrscheinlicher schon ist es, daß im folg. V. שִׂנְאָתָם und קִנְאָתָם eine Assonanz bilden sollen. — V. 6. Fortgesetzte Schilderung des traurigen Looses der Todten, „von vornherein mit rührender Innigkeit des Tones, indem elegische Stimmung den Verf. übermeistert" (Hitz.). — **Auch ihre Liebe, auch ihr Haß, auch ihr Eifer ist verschwunden;** d. h. nicht die Objekte ihres Liebens, Hassens, Eiferns sind ihnen entzogen (Knob.), sondern diese Gesinnungen und Thätigkeiten selbst haben für sie aufgehört; als רְפָאִים entbehren sie aller Affekte, Interessen und Bestrebungen, führen vielmehr ein bloßes Scheinleben (Rosenm., Hitz.). Das traurige Dasein der abgeschiednen Seelen im Scheol, wie es auch Hiob 14, 11 ff. beschrieben wird, scheint schon hier dem Verfasser vorzuschweben, gleichwie er unten V. 10 ausdrücklich auf dasselbe zu reden kommt. Bezeichnend ist, daß er ihnen wie die Liebe, so auch das Hassen abspricht und damit jedenfalls — mag er auch an einen anderen Haß denken, als an jenen erlaubten Ps. 31, 7; 139, 21 — ihren Zustand als einen äußerst „herabgekommenen" bezeichnen will. (vgl. Hengstenb.).

5. Zweite Strophe. V. 7—10. Wegen der dargelegten Vorzüglichkeit des Lebens verglichen mit dem Zustande der Todten und wegen der Unsicherheit der menschlichen Geschicke überhaupt gilt es, das Leben fröhlich zu genießen (V. 7—9) und zu tüchtiger Berufsthätigkeit zu gebrauchen (V. 10). — **Geh' hin, iß mit Freuden dein Brod, und trinke deinen Wein mit gutem Muth.** Vgl. 2, 24; 5, 18. Die dort zusammengestellte Trias „Essen, Trinken und Sichfreuen" ist hier gleichsam zu einer Vierheit erweitert, indem die Freude, wie sie einmal in heiterem Leibesschmuck und zierlicher Tracht, sodann aber in liebender Gemeinschaft mit dem Weibe ihren Ausdruck findet, doppelt bezeichnet ist. — Der Wein als Sinnbild und Beförderungsmittel der Freude auch Kap. 10, 19; 1 Mos. 27, 25; Ps. 104, 15 zc. Zu בְּלֶב־טוֹב „fröhlichen Herzens, wohlgemuth" vgl. 1 Sam. 25, 36; auch oben, zu Kap. 7, 3. — **Denn längst schon hat Gott gut geheißen deine Werke.** D. h. nicht: Gott hat Wohlgefallen an eben diesem deinem Essen, Trinken zc. (Hitz.), sondern: dein sittliches Thun und Streben gefällt ihm schon längst, weshalb du hoffen darfst, deinen Lohn dafür einst sicher von ihm zu erhalten (richtig Hengstenb.). — V. 8. **Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß.** Die weißen Gewänder sind Ausdruck festlicher Freude und reiner, heiterer Seelenstimmung, vgl. Offenb. 3, 4 f.; 7, 9 ff. Eine buchstäbliche Befolgung dieser Vorschrift wird Koheleth schwerlich gewollt haben, so daß also das Verfahren jenes Novatianerbischofs Sisinnius zu Konstantinopel, der unter Berufung auf unsre Stelle stets in weißem Gewande einherging, mit Grund von Chrysostomus als scheinheilig und hochmüthig gerügt wurde. Willkürlich und dem Sinne unsres Schriftstellers schwerlich entsprechend ist übrigens auch Hengstenbergs Ansicht: „Hier sollen die weißen Kleider als Ausdruck der zuversichtlichen Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit des Volkes Gottes angelegt werden, wie Spener zur Bezeugung seiner Hoffnung auf eine bessere Zukunft der Kirche sich in einem weißen Sarge begraben ließ." — **Und Oel auf deinem Haupte fehle nicht.** Wie in 2 Sam. 12, 20; 14, 2; Jes. 61, 3; Am. 6, 6; Spr. 27, 9; Ps. 45, 8 kommt hier das Salböl, das die Haare glatt und die Gesichtshaut glänzend macht, als Sinnbild der Festfreude und Gegensatz zu trauriger Stimmung in Betracht. An wohlriechende Narde (Mark. 14, 2) ist wohl nicht ohne Weiteres zu denken, da es sich zunächst und hauptsächlich um das durch die Salbung hervorzubringende gute Aussehen handelt; vgl. Ps. 133, 2. — V. 9. **Schaue Leben mit dem Weibe, das du liebst.** D. h.: genieße mit ihm das Leben; vgl. 2, 1; Ps. 34, 13; auch oben Kap. 7, 28, welcher scheinbar gegen allen Verkehr mit Frauen gerichteten Aeußerung die vorliegende zum Correctiv dient. — **Alle Tage deiner Eitelkeit.** Diese kürzere Wiederholung des Vorhergehenden („alle

Tage deines eitlen Lebens, das er dir gegeben hat unter der Sonne“) wird von Septuag. und Chald. weggelassen, aber durch Vulg. bezeugt und darf schon um deswillen nicht fehlen, weil sie mit Nachdruck auf die Eitelkeit des Lebens als Hauptmotiv zur Freude hinweist. — **Denn das ist dein Theil am Leben und an deiner Mühe** ꝛc. D. h.: denn dieser heitere und mäßige Lebensgenuß soll nach Gottes Willen dich schadlos halten für die Mühe und Arbeit, welche dieses Leben ohnehin für dich mit sich bringt; vgl. 2, 10; 3, 22; 5, 17. — V. 10. **Alles, was deine Hand findet zu thun mit deiner Kraft, das thue.** Das בְּכֹחֲךָ wird schon von Vulg. und von den meisten Neueren zu עֲשֵׂה gezogen, während es den Accenten und der Wortstellung zufolge noch zum Vorhergehenden gehört. Ein kraftvolles Thun ist es aber nichtsdestoweniger auch so, was hier empfohlen wird; denn der Sinn ist offenbar: was sich dir nur darbietet, es mit deiner Kraft zu vollbringen, was sich dir als Gegenstand deiner Kraftanstrengung nur darbietet, das thue! Zum Ausdruck „was deine Hand findet zu thun“, vergl. 1 Sam. 10, 7; 25, 8; Richt. 9, 33; auch Jesaj. 10, 13. 14. — **Denn es gibt kein Geschäft, noch Berechnung** ꝛc. — **in der Unterwelt, wohin du gehest.** Vgl. V. 6. Wie Koheleth hier die Mahnung zu thätigem Leben durch Hinweisung auf den kraft- und thatenlosen Zustand der abgeschiedenen Seelen im Todtenreiche motivirt, so sagt Christus Joh. 9, 4: *ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι — ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.* Da übrigens die hier erwähnte *νύξ* deutlich etwas Anderes ist als der שְׁאוֹל unsrer Stelle, so findet keine bestimmte Hinweisung auf die letztere statt, wie Hengstenb. will, sondern zwischen den beiden Aussprüchen besteht nur eine gewisse Analogie.

6. Dritte Strophe, Eingang. V. 11. 12. Das menschliche Thun im Diesseits hängt ganz und gar vom göttlichen Verhängnisse ab, und sein Erfolg steht deshalb nur allzuoft nicht im Verhältniß zur inneren Tüchtigkeit und Kraft des Wirkenden. — **Ich kehrte zurück** ꝛc. Vgl. Kap. 4, 1. Zum Inf. absol. וְרָאֹה vergl. Kap. 8, 9. — **Daß nicht den Schnellen der Lauf** — nämlich zusteht, gehört. Vgl. unser: „Zum Laufen hilft nicht schnell sein“, das aus Luthers etwas freier Uebersetzung d. St. geflossen ist. — **Auch nicht den Helden der Krieg.** Vergl. David und Goliath: 1 Sam. 17, 47. Sowohl diese Bemerkung als die vorhergehende dienen nur als erläuternde Beispiele für das, was folgt: „auch nicht den Weisen Brod“ (d. h. Erwerb, Lebensunterhalt), auch nicht den Klugen Reichthum, auch nicht den Kundigen Gunst“. חֵן, Gunst, Beliebtheit, wie 2 Mos. 3, 22; 11, 3; 12, 36 ꝛc. — **Sondern Zeit und Zufall trifft sie Alle**; d. h. der Erfolg des menschlichen Handelns hängt ganz und gar von jener höheren Macht ab, welche den Wechsel der Zeiten bestimmt und beherrscht, und die dem Menschen bald dieses, bald jenes zustoßen läßt (פֶּגַע was Einem zustößt, Begegniß; vergl. 1 Kön. 5, 18). Eine neutestamentl. Sachparallele ist Röm. 9, 16, wo freilich statt „Zeit und Zufall“ das göttliche Erbarmen als die oberste Macht in allen menschlichen Dingen genannt ist. — V. 12. **Denn es weiß auch der Mensch nicht seine Zeit.** Ein Schluß a majori ad minus. „Sogar über die Zeit seiner selbst, über seine Person und sein Leben, geschweige über seine Handlungen (V. 11), gebietet eine Macht außer ihm“ (Hitz.). Die „Zeit“ eines Menschen ist hier offenbar s. v. a. die Zeit seines Unterganges, wie anderwärts der „Tag“, Hiob 18, 20; oder die „Stunde“, Joh. 12, 27; Mark. 14, 41. Vgl. auch oben, zu Kap. 7, 17. — **Gleich Fischen, die gefangen werden** ꝛc. Zu „Netz“ und „Schlinge“ oder Fallstrick, als Sinnbildern der über die Menschen hereinbrechenden Gerichte Gottes, vergl. Hos. 7, 12; Ezech. 12, 13; 32, 3; Spr. 7, 23; Luk. 21, 35. — **Gleich ihnen werden verstrickt die Menschenkinder.** יוּקָשִׁים, Partic. Pual, s. Ew. §. 169, d. Das Verbum, Wurzelwort von מוֹקֵשׁ „Schlinge“, veranschaulicht treffend die hilflose Lage der Menschen gegenüber dem göttlichen Verhängnisse, das ihrem Leben in jedem Augenblicke ein Ende machen kann, gleich dem Vogelsteller, der die in der Schlinge gefangenen Vögel plötzlich ihres Lebens beraubt. Eine Anspielung auf die dem Perserreiche drohende Katastrophe durch eine neue Weltmacht, die mazedonische, liegt nicht in der Stelle (gegen Hengstenb.).

7. Dritte Strophe, Schluß. V. 13—16. Trotz jener Abhängigkeit der menschlichen Geschicke und Erfolge von einer oft gewaltsam eingreifenden höheren Macht bleibt die Weisheit dennoch ein werthvoller Besitz, der mit geringen Mitteln äußerer Art große Erfolge zu wirken vermag, was am Beispiel eines armen und verachteten Mannes nachgewiesen wird, der durch seine Weisheit zum Retter seiner Vaterstadt aus einer drohenden Gefahr des Untergangs wurde. Ob dieses Beispiel nur parabolisch-veranschaulichend, also eine rein fingirte Lehrerzählung ist (so Hengstenberg, nach Luther, Mercerus, Starke ꝛc.), oder ob es auf ein vom Verfasser erlebtes historisches Faktum Bezug nimmt, muß bei der Allgemeinheit der Schilderung ungewiß bleiben, und zwar dies um so mehr, da die einzige Stelle, welche auf ein bestimmtes Faktum aus der Geschichte der Perserzeit hinzuweisen scheinen konnte (V. 15 c.), streitiger Auslegung ist. — **Auch dies hab' ich gesehen als Weisheit unter der Sonne.** So ist das גַּם־זֹה רָאִיתִי חָכְמָה offenbar zu übers. (vergl. die ähnl. Construction Kap. 7, 25 b), nicht: „auch so sah ich Weisheit“ ꝛc. (so gewöhnlich), oder: „auch dies hab' ich gesehen: Weisheit“ ꝛc. (so Hitzig, unter Veränderung des זֹה in זֶה). — **Und groß sie mir,** d. h. groß erschien sie mir, kam sie mir vor; vgl. Jon. 3, 3. — V. 14. (Es war) **eine kleine Stadt und wenig Männer darin,** d. h. nicht wenige Einwohner überhaupt, sondern wenige streitbare, zur Vertheidigung geschickte Bewohner — ein Umstand, der die Gefahr der Stadt um so größer und das Verdienst ihres Retters in um so glänzenderem Lichte erscheinen läßt. — **Und es kam gegen sie ein großer König** ꝛc. אֵלֶיהָ nimmt durch sein Suffix das abgerissen dastehende עִיר des vor. Gliedes wieder auf. Da das dem feindlichen Könige ertheilte Prädikat גָּדוֹל zunächst nur den Gegensatz zur Kleinheit der Stadt zu bezeichnen, und die Größe des wieder sie heraufgeführten Heeres anzudeuten dient, so kann aus diesem Ausdruck nicht gefolgert werden, daß speziell der Großkönig der Perser gemeint sei. — **Und baute gegen sie große Bollwerke.** מְצוֹדִים

(von מָצוֹר „Werkzeug des Fangens", daher sonst „Netz", z. B. 7, 26) steht nur hier in der Bedeutung „Bollwerke, Belagerungswerke", braucht aber darum doch nicht mit dem gebräuchlicheren מְצוֹרִים (5 Mos. 20, 20; Mich. 4, 14), was zwei Handschr. hier lesen, vertauscht zu werden. — V. 15. **Und es fand sich in ihr ein armer, weiser Mann.** Eigentl.: „man fand in ihr", מָצָא impersonell — nicht etwa: „er, der König, fand" ꝛc. — **Aber Niemand hatte gedacht an diesen armen Mann.** Gegen diese plusquamperfektische Fassung des וְאָדָם לֹא זָכַר läßt sich weder der Umstand einwenden, daß der Betreffende hier als אִישׁ מִסְכֵּן und nicht etwa als חָכָם bezeichnet ist — denn das Prädikat „der arme" soll offenbar andeuten, weshalb man nicht an ihn dachte —, noch auch der Inhalt des folg. Verses. Denn in ihm liegt der Nachdruck auf der im ersten Gliede enthaltenen Lobpreisung der Weisheit, nicht auf der in restringirender Weise nachgebrachten Bemerkung betreffs der dieselbe häufig treffenden Verachtung und Geringschätzung. Richtig Vaih., gegen Hitz., Ewald, Elster und die meisten Neueren, welche, wie schon Vulg. und Luther, übersetzen: „und Niemand gedachte fortan dieses armen Mannes". So gewiß als dieser Sinn, wonach hier von einem mit Undank seitens seiner Mitbürger belohnten Vaterlandsretter die Rede sein würde, weder durch Sprache noch durch Zusammenhang nahe gelegt wird, so gewiß darf man nicht etwa (mit Ew. und einigen Aelteren) hier eine Anspielung auf Themistokles als Retter Athens aus der Hand des Xerxes finden wollen, und zwar dies um so weniger, da Athen schwerlich vom Verfasser als עִיר קְטַנָּה hätte bezeichnet werden können. Gegen Hitzigs Meinung aber, die belagerte Stadt sei die von Antiochus d. Gr. im Jahre 218 vergeblich belagerte kleine Seestadt Dora (Polyb. 5, 66), spricht, daß von der Errettung dieser Stadt durch einen „armen weisen Mann" überhaupt nichts bekannt ist, und daß unser Buch um vieler anderer Gründe willen nicht in eine so späte Zeit wie die des Antiochus M. herabgerückt werden kann. Vgl. Einl., §. 4, Anm. 3. — V. 16. Die Moral zu jener Geschichte, in Worte gefaßt, die Koheleth schon gleich nachdem er dieselbe gehört, geäußert hatte. **Da sprach ich: besser ist Weisheit als Stärke.** Vgl. die ähnlichen Sentenzen: Kap. 7, 19; Spr. 14, 29; 16, 32; 21, 22; 24, 5. — **Doch die Weisheit des Armen ist verachtet** ꝛc. Auch diese Worte, welche das oben ausgesprochene Lob der Weisheit wieder limitiren, hängen noch von jenem „da sprach ich" ab. Sie beziehen sich laut V. 15 darauf, daß an die Weisheit des Retters jener Stadt anfänglich von Niemand gedacht worden war, — nicht etwa auf den nachmals demselben erwiesenen Undank, oder auf eine etwaige Nichtbefolgung seiner weisen Rathschläge (welche letztere Ansicht ohnehin mit V. 15 b, wonach die bedrängte Stadt wirklich errettet wurde, im Widerspruch stehen würde).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Wie der vorige Abschnitt eine Reihe ethischer Vorschriften mit anthropologischer Begründung enthielt (ähnlich auch schon der vorvorige), so ist es diesmal eine Verbindung von theologischen und ethischen Wahrheiten, die der Verfasser seinen Lesern zu Gemüthe führt. Und zwar ist es vornehmlich die Lehre von der Unbegreiflichkeit der Rathschlüsse und Gerichte Gottes, und von der Verborgenheit seines weltregierenden Waltens, die der Verf. behandelt und woraus er die Pflichten heiteren Genusses und Gebrauches der Güter dieses Lebens (9, 7—9), unverdrossener thätiger Einwirkung auf dasselbe (9, 10), und regen Strebens nach praktischer Weisheit als einem unter allen Umständen werthvollen Besitzthum (9, 13—16) ableitet. Der Inhalt ist also ein ähnlicher wie der des 3. Kap. (s. oben S. 150), nur daß dort das Allbedingende und Beschränkende der göttlichen Rathschlüsse und Weltregierungsakte, hier dagegen ihre Verborgenheit und Unerforschlichkeit (Röm. 9, 33; 1 Kor. 13, 12) hauptsächlich betont wird. Ebenso berührt sich unser Abschnitt sehr nahe mit Kap. 6, besonders hinsichtlich seiner ethisch-praktischen Hauptsätze (vgl. z. B. 9, 9 mit 6, 12; 9, 14 mit 6, 8; 9, 1—6 mit 6, 2—6 ꝛc.), nur daß es dort vorwiegend ernste und düstere, hier überwiegend heitere Folgerungen sind, wozu die zu Grunde gelegten Erfahrungen und Erkenntnisse benutzt werden.

Homilie über den ganzen Abschnitt: Der Gedanke an die Kürze des menschlichen Lebens und an die Dunkelheit dessen, was uns in demselben bevorsteht, darf uns nicht entmuthigen, sondern muß uns zu frischem und freudigem Gebrauche der uns hienieden verliehenen Güter und Kräfte zu einem wahrhaft weisen Wirken antreiben. — Oder kürzer: Vom Segen und Werthe der Todesbetrachtung, als eines Antriebs zu tüchtiger Erfüllung des Lebensberufes.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Kap. 8, 16. 17. Hieronymus: Subostendit esse causas rerum omnium et justitiam, quare unumquodque sic fiat: sed in occulto eas latere et non posse ab hominibus comprehendi. — Zeyß: Ein Christ soll in Untersuchung der Werke Gottes sich weder nachläßig, noch allzu vorwitzig erzeigen. — Hansen: Gottes Werke, die er unter den Menschenkindern vornimmt, haben ihre Absicht auf die Ewigkeit; und erst die Ewigkeit wird uns auch deren innerliche Vollkommenheit erst aufdecken und kundmachen, Offenb. 15, 3. — Berleb. Bib.: O ihr armen blinden Menschen, die ihr durch eure Wissenschaft die Ursachen der göttlichen Führungen zu ergründen vermeint, ihr seid wohl recht betrogen! Ihr mißbilligt Alles, was unseren Verstand übertrifft, da ihr vielmehr gestehen solltet, daß diese Dinge um so viel göttlicher sind, je höher sie euren Begriff übersteigen. Je mehr Mühe ihr euch anthut, um mit eurem Nachsinnen die Geheimnisse der Weisheit zu ergründen, desto weniger erlangt ihr euren Zweck. Das rechte Kennzeichen, daß ein Mensch die wahre Weisheit besitzt, ist, wenn er versichert ist, daß er die göttlichen Heimlichkeiten, wie Er mit den Seelen umgeht, nicht begreifen kann. — Hengstenberg: Selig ist der Mensch, der unbesehen Alles das hinnimmt, was Gott ihm sendet, im festen Vertrauen, daß es das Rechte ist, so verkehrt es auch scheinen mag, und daß denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen.

Kap. 9, 1—3. Brenz (zu V. 1): Habet Deus, quos diligit, habet et quos odit. Non enim

rejicit totum genus humanum, etsi jure hoc posset: neque etiam universos homines sua gratia complectitur, sed quosdam sua misericordia dignatur, quosdam vero suo exitio relinquit. Sed tamen nullus est, qui ex externa persona vel larva cognoscere possit, quem Deus recipiat, quem contra reprobet. — (Zu V. 2. 3): Qui verbum Dei fide intuetur, is facile cognoscit, etsi impius eandem cum pio fortunam nunc habeat, aliquando tamen manifesto discrimine bonos a malis separatum iri, ita ut hi perpetuis suppliciis adjudicentur, illi vero semper beati vivant. — Geier (zu V. 2, 3): Ueber den Zustand der Verstorbenen nach diesem Leben können wir nicht nach der Vernunft, sondern nur nach dem geoffenbarten Gottesworte ein sicheres Urtheil fällen. — Hansen: Wir haben es den Eigenschaften des gegenwärtigen Lebens zuzuschreiben, wenn der Gerechte mit dem Gottlosen leiden muß, Sir. 40, 1 ff.

V. 4—6. Luther: Utamur vita, quoad licet, et operemur, quantum possumus! Cogimur enim majorem partem mundi relinquere Satanae, vix millesimam partem possumus acquirere Deo (cf. Matth. 7, 14). Idcirco, si leo tibi moritur, non etiam occidendus est canis. — Zeyß: Ein Kind Gottes soll dies Leben lieben nicht um zeitlichen Wohlergehens, sondern um Gottes Ehre und des Nächsten Heils willen, solche zu befördern. — Cramer: So lange der Gottlose noch lebt, ist's insoweit besser mit ihm, wie wenn er todt ist, als er noch Zeit hat, sich zu bekehren. Wenn er aber gestorben ist, so ist alle Hoffnung für ihn verloren. — Starke: Die Gottesleugner stehen zwar in dem thörichten Wahne, daß nach dem Tode Alles aus sei, und die Seele mit dem leiblichen Tode aufhöre zu sein; aber die bündigste Widerlegung werden sie an jenem großen Gerichtstage bekommen.

V. 7—10. Luther (zu V. 7): Du lebest in der Welt, da ohne das nichts ist, denn viel Jammer, Elend, Herzleid und der Tod und viel Eitelkeit: so brauche doch des Lebens mit Liebe, und mache dir nicht dein eigen Leben mit ängstlichen vergeblichen Sorgen sauer und schwer. — Salomo redet dies nicht zu den sicheren und gottlosen Weltkindern, sondern zu den rechten Gottesfürchtigen und Gläubigen. Diese tröstet er und wollte gern, daß sie auf Gott sich fröhlich trösteten. Zu denen sagt er, daß sie sich freuen sollen, heißet nicht diejenigen Wein trinken, essen 2c., die davor allzu sicher sind, und sonst im Müßiggang und Wollust, als Gottlose und Heillose ihr Leben zubringen. — Zeyß (zu V. 7): Die Gläubigen haben zu den Gaben Gottes mehr Recht als die Gottlosen (1 Kor. 3, 21. 22), obwohl sie derselben am wenigsten genießen. — (Zu V. 9): Der Ehestand ist eine heilige und weise Ordnung Gottes; also kann ein Christ sich seiner mit gutem Gewissen gebrauchen, nur daß es in Gottesfurcht geschehe, Eph. 5, 31. — Starke (zu V. 8): Hoffart, Stolz und Pracht in Kleidung sind leider sehr gemeine Laster in diesen letzten Zeiten; es fällt auch wohl Kindern Gottes schwer, dieselben in sich zu unterdrücken. — (Zu V. 10): Was dir im Leiblichen obliegt, dazu bist du in Absicht auf deine Seele doppelt verbunden. O Mensch, versäume die Arbeit an deiner Seele nicht; es kommt die Nacht des Todes, da Niemand wirken kann! — Cramer (zu V. 10): Das Werk unsres Berufs sollen wir mit tapferem und getrostem Muthe verrichten, und an unserem Amte nicht verzagen. — Hengstenberg (zu V. 10): Daß man Alles thun soll, was man irgend kann, wird hier darauf begründet, daß, was man hienieden ungethan läßt, nimmer geschieht, daß die von Gott uns für dieses Leben gestellten Aufgaben, die hier ungelöst bleiben, überhaupt der Lösung entbehren, daß die für dieses Leben verliehenen Gaben und Kräfte auch in diesem Leben genutzt werden müssen.

V. 11. 12. Bibl. Tubing.: Auch im Zeitlichen gilt es: es liegt nicht an Jemandes Wollen, Rennen noch Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. An Gottes Segen ist Alles gelegen. — Starke (zu V. 12): Den Aufgang und Untergang der Sonne kann man durch Kunst ausrechnen; aber so weit geht die Weisheit des Menschen nicht, daß er sagen könnte, wann die Sonne seines Lebens auf- oder niedergehen werde. — Hengstenberg: Steht es traurig mit dem Volke Gottes, während die Welt triumphirt, so halte man sich daran, daß das Ergehen nicht durch die Macht oder Ohnmacht der Menschen bedingt wird, daß eine plötzlich hereinbrechende Katastrophe gar oft das Hochstehende zu Boden wirft. Wer Gott zum Freunde hat, darauf kommt zuletzt Alles an, und das ist das allein Entscheidende.

V. 13—16. Melanchthon.... Talis vir pauper in civitate, ut ipse scribit, fuit Jeremias, qui, quamquam ei plurimi non obtemperabant, tamen in illa tanta confusione praecipue servavit Ecclesiam.... Simul autem monet hoc dictum, bona consilia a paucioribus audiri, et multitudini placere deteriora consilia. Ideo inquit: Sapientia pauperis contemnitur. — Cartwright: Viri humilis conditionis sapientia, tametsi splendeat maxime, tamen paupertate tamquam nube interjecta ita obfuscatur, ut levi temporis momento omnium oculos a se aversos habens memoria excidat. — Cramer: Du sollst Niemanden rühmen um seines großen Ansehens willen, auch Niemanden verachten um seines geringen Ansehens willen. Denn die Biene ist ein kleines Thierlein, und gibt doch die allersüßeste Frucht. — Starke: Das Gemüth des Menschen ist von Natur so verderbt, daß es zu seinem Schaden geneigt ist, der Thorheit zu folgen und der Weisheit ungehorsam zu sein. — Wahre Weisheit findet aber doch immer ihre Kenner und Liebhaber. Muß gleich ein Weiser eine Zeitlang im Dunkeln leben, so wird er doch wohl, ehe er es denkt, hervorgezogen; Weish. 10, 13. 14.

B.

Gegenüber dem Trotze, der frechen Anmaßung und Gewaltthätigkeit glücklicher und einflußreicher Thoren vermag der Weise seinen Seelenfrieden nur durch gottergebene Geduld, Schweigsamkeit und Gelassenheit zu bewahren.

Kap. 9, 17–10, 20.

1. Vom Vorzuge weiser Gelassenheit vor dem anmaßenden Trotze der Thoren.
(9, 17–10, 4.)

17. Die Worte des Weisen, in Ruhe gehört,
sind besser, als das Geschrei des Herrschers unter den Thoren.
18. Besser ist Weisheit als Kriegsgeräthe;
doch Ein Sünder verdirbt vieles Gute.
X. 1. Eine todte Fliege macht stinkend, gährend das Oel des Salbenhändlers;
gewichtiger als Weisheit, als Ehre, ist [oft] ein wenig Thorheit.
2. Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten
und das Herz des Thoren zu seiner Linken.
3. Und auch auf dem Wege, wenn er geht, fehlt dem Thoren das Herz,
und [doch] denkt er von Jedem: er ist thöricht!
4. Wenn der Zorn des Herrschers sich erhebt wider dich, so verlaß deinen Platz nicht;
denn Gelassenheit schlägt nieder große Sünden.

2. Vom Vorzuge der stillen, bescheidnen Weisheit vor dem äußerlich glänzenden, aber unbeständigen Glücke der Thoren.
(V. 5–10.)

5. Es gibt ein Uebel, das ich sah unter der Sonne,
gleich einem Fehlgriff, welcher ausgeht vom Machthaber.
6. Gestellt wird die Thorheit auf große Höhen,
und Reiche sitzen in Niedrigkeit.
7. Ich sah Knechte auf Rossen,
und Fürsten wandelnd, gleich Knechten, zu Fuße. —
8. Wer eine Grube gräbt, der fällt hinein;
und wer Gemäuer einreißt, den beißt eine Schlange.
9. Wer Steine losbricht, wird sich an ihnen wehe thun,
wer Holz spaltet, wird sich daran verwunden.
10. Wenn Einer das Eisen stumpf gemacht hat,
und es ohne Schneide ist,
so schwingt er, und strengt die Kräfte an.
Doch ein Gewinn ist's, tüchtig zu handhaben die Weisheit.

3. Vom Vorzuge der Schweigsamkeit und ausdauernden Arbeitsamkeit des Weisen vor der Geschwätzigkeit und Faulheit der Thoren.
(V. 11–20.)

11. Wenn die Schlange beißt vor der Beschwörung,
so hat keinen Gewinn der Beschwörer.
12. Die Worte aus eines Weisen Mund sind Anmuth:
aber die Lippen eines Thoren verderben ihn.
13. Der Anfang der Worte seines Mundes ist Thorheit,
und das Ende seines Mundes verderblicher Unsinn.
14. Auch macht der Thor viele Worte;
nicht weiß der Mensch, was sein wird;
und was nach ihm sein wird, wer meldet ihm das? —

15. Des Thoren Mühe macht ihn müde,
weil er nicht weiß zur Stadt zu gehen.
16. Wehe dir, Land, deß König ein Knabe ist,
und dessen Fürsten frühmorgens schmausen!
17. Heil dir, Land, deß König ein Edler ist,
und dessen Fürsten schmausen zur [rechten] Zeit,
zur Stärkung und nicht zum Betrinken!
18. Durch große Faulheit senkt sich das Gebälk,
und durch Lässigkeit der Hände trieft das Haus.
19. Unter Gelächter halten sie Mahlzeiten, und Wein erfreut ihr Leben
und Geld gewähret [ihnen] Alles. —
20. Auch in deinem Gedanken fluche nicht dem Könige,
und in deinem Schlafgemache fluche nicht dem Reichen;
denn die Vögel des Himmels tragen weiter den Laut,
und die Geflügelten melden weiter die Rede!

Exegetische Erläuterungen.

1. Von den drei Abschnitten unseres Kapitels, wie wir sie, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Vaihinger, statuiren, vergleicht der erste das gesammte Wesen des Weisen mit dem des Thoren, während der zweite die Beiden rücksichtlich ihrer Glücksumstände parallelisirt, der dritte aber an zwei besonderen Eigenschaften Beider (der Geschwätzigkeit und Faulheit des Thoren, und des Gegentheils dieser Fehler beim Weisen) die tieferliegenden Ursachen ihrer entgegengesetzten Lebensschicksale nachweist. Dieser Gedankengang liegt wegen der eigenthümlichen Form der einzelnen Sätze — fast lauter zweizeiliger Sprüche von knappem Umfang und sententiös prägnantem, sprichwortartigem Charakter — weniger offen zu Tage, darf aber darum nicht etwa verkannt und durch die Annahme einer gänzlichen Plan- und Zusammenhangslosigkeit des Abschnitts, als eines Conglomerats von mehreren innerlich nicht zusammenhängenden Spruchgruppen und einzelnen Sprüchen, ersetzt werden. Die spezielle Widerlegung dieses atomistisch zerbröckelnden Verfahrens, kraft dessen z. B. Hengstenberg fünf, Hahn acht, und Elster gar neun Absätze [1) 9, 17—10, 1; 2) 10, 2. 3; 3) V. 4; 4) V. 5 bis 7; 5) V. 8—10; 6) V. 11—14; 7) V. 15; 8) V. 16—19; 9) V. 20] in dem Einen keineswegs langen Abschnitte unterscheiden, wird zugleich mit der Wort- und Sinnerklärung der einzelnen Verse von uns beizubringen sein.

2. Erste Strophe. Kap. 9, 17—10, 4. Vom geduldigen und gelassenen Wesen des Weisen, im Gegensatze zum anmaßenden Trotze und der Leidenschaftlichkeit des Thoren. — **Die Worte des Weisen, in Ruhe gehört, sind besser als das Geschrei des Herrschers unter den Thoren.** Beachte den Zusammenhang mit dem letztvorhergehenden Abschnitte V. 13—16, der die Vorzüglichkeit der Weisheit an einem einzelnen Beispiele aufzeigte. Doch eröffnet unser Vers insofern einen neuen Abschnitt, als er speziell von der Gelassenheit als der charakteristischen Haupttugend des Weisen zu handeln beginnt. Der „in Ruhe Hörende" erweist sich eben damit als Ruheliebenden, Gelassenen und sonach als Weisen. Das ruhige Anhören weiser Worte ist die Bedingung ihrer praktischen Befolgung und damit des Weisewerdens und Weisehandelns selbst. Den Gegensatz dazu bezeichnet das tobende, leidenschaftliche Geschrei des „Herrschers unter den Thoren", d. h. nicht schlechtweg des „thörichten Herrschers" (Vaihinger rc., unter Berufung auf Ps. 54, 6; Hiob 24, 13 u. s. f.), sondern eines Herrschers oder Machthabers, der, wie er über Thoren gebietet, so selbst thöricht ist; vgl. Kap. 10, 16. Richtig Elster: „Es werden zwei Bilder hier einander gegenüber gestellt: der Weise unter seinen Schülern, die seine Lehre mit gesammelter Aufmerksamkeit und sinniger Ruhe aufnehmen, und ein Herrscher, dem die Herrschereinsicht fehlt und der in unwürdig geräuschvoller Ostentation unverständige Befehle ertheilt an solche, die diese unverständigen Befehle ebenso unverständig ausführen." Vgl. das sanfte und gelassene Wesen des Knechtes Gottes im Gegensatze zu den Schreiern auf der Gasse: Jes. 42, 2; Matth. 12, 19. — V. 18. **Besser ist Weisheit als Kriegsgeräthe;** d. h. sie ist kräftiger, wirksamer, unüberwindlicher, als die größte physische Stärke und kriegerische Bereitschaft. קְרָב, poet. und chald. = מִלְחָמָה, vgl. Ps. 55, 19; Dan. 7, 21; daher כְּלֵי־קְרָב, wie sonst כְּלֵי מִלְח׳, nicht blos „Kriegswaffen" (Vulg.: arma bellica; Elster u. A.), sondern Kriegsgeräthe, kriegerische Werkzeuge und Apparate, Kriegszeug überhaupt (Sept.: *σκεύη πολέμου*) — **Doch Ein Sünder verdirbt vieles Gute.** „Ein Sünder", d. h. ein Einziger jener plumpen Bösewichter oder Thoren, denen zwar physische Stärke, aber keine Weisheit zu Gebote steht. Spezielle Beziehung auf den „heidnischen Weltmonarchen", d. h. den Perserkönig (Hengstenberg), ist wohl nicht beabsichtigt, ebenso wie mit dem „vielen Guten", das der Sünder verdirbt, schwerlich speziell das Glück oder die Wohlfahrt des persischen Weltreichs gemeint sein wird. Vielmehr kann dieses טוֹבָה הַרְבֵּה nur das der Weisheit Gleichartige und ihr Angehörige bezeichnen sollen, also die heilsamen Schöpfungen und Veranstaltungen der Weisheit, ihre Segnungen auf den verschiednen Gebieten des staatlichen, und überhaupt des sittlichen Gemeinschaftslebens der Menschen. — Statt וְחוֹטֶא lesen 9 Handschriften und die Peschito וַחֲטָא: „und Eine Sünde verdirbt vieles Gute"; aber der Zusammenhang fordert gebieterisch die Beibehaltung der masorethi-

schen Lesart. — Kap. 10, 1. **Eine todte Fliege macht stinkend, gährend das Oel des Händlers.** Wörtlich: „Fliegen des Todes macht stinkend" ꝛc. Der Singular יַבְאִישׁ beim Plural זְבוּבֵי ist distributiv zu nehmen: jede einzelne todte Fliege kann das Salböl stinkend machen, sobald sie nämlich hineinfällt. Vergl. für diese Construction Hos. 4, 8; Spr. 16, 2; Hohel. 2, 9; Gesenius, Lehrgeb., S. 665. 713. — Statt „todte Fliege" erklärt Vaihinger nach vielen Aelteren: „tödtliche, giftige Fliege". Dies könnte זְבוּבֵי מָוֶת laut den ähnlichen Verbindungen in Ps. 7, 14; 18, 5 ꝛc. allerdings wohl bedeuten. Aber es läßt sich nicht absehen, warum das Stinkendmachen des Oels eben nur auf Giftfliegen beschränkt würde, da jeder verwesende Cadaver einer Fliege, der zufällig in einen Salbentopf hineinfällt, diese Wirkung hervorbringen muß. Dem Sinne nach richtig, aber freilich gegen den sprachlichen Ausdruck übersetzt daher Hengstenberg: „Der Fliegen Tod macht stinkend"; ähnlich schon Symmach.: *μυιῶν θάνατος σήψει ἔλαιον κτλ.* — יַבִּיעַ eigentlich: „bringt in Fluß, macht aufwallen", d. h. „versetzt in Gährung", und führt damit die Fäulniß und Verderbniß der Salbe herbei. — רוֹקֵחַ, Händler, Spezereikrämer. Dieser Zusatz gibt zu verstehen, daß in den Handel kommendes, also keineswegs schlechtes, sondern sehr kostbares Salböl gemeint ist. — **Gewichtiger als Weisheit, als Ehre, ist** (oft) **ein wenig Thorheit.** יָקָר hier in seiner ursprünglichen Bedeutung „schwer, gewichtig", nämlich in den Augen der verblendeten Menge, welche die Thorheit, und zwar ein geringes Quantum Thorheit, höher zu schätzen pflegt, als alle wahre Weisheit und Ehre. „Weisheit" und „Ehre" entsprechen in diesem zweiten Gliede dem kostbaren Salböl des ersten, und das „Bischen (מְעַט) Thorheit" correspondirt jener Fliege, dem kleinen todten Thierlein, das dennoch den ganzen Topf Salbe verdirbt; vgl. 1 Kor. 5, 6. — V. 2. Nachdem V. 1 das zweite Glied von 9, 18 näher ausgeführt und erläutert hatte, kehrt der Verfasser zur Schilderung der hohen Vorzüge der Weisheit vor der Thorheit, also zu 9, 18a zurück. — **Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten,** d. h. es sitzt auf dem richtigen Flecke, während das des Thoren wirklich links sitzt, d. h. linkische und verkehrte Anschläge macht. „Herz" hier s. v. a. „Verstand", wie auch im folgenden Verse, und wie Spr. 2, 2; 14, 33; 15, 28 u. ö. — V. 3. **Und auch auf dem Wege, wenn er geht, fehlt dem Thoren das Herz.** D. h. auch wenn er ausgeht, läßt er die Leute auf vielfache Weise seinen Unverstand merken — weshalb er viel besser mit seiner Dummheit zu Hause bliebe! — **Und** (doch) **denkt er von Jedem: er ist thöricht,** — weil er nämlich sich allein für klug hält, und als Thor auch gar nicht anders kann; denn sobald er sich selbst für einen Thoren hielte, wäre eben damit der Anfang zu seiner Umkehr auf den Weg der Weisheit gemacht. — Knobel, Ewald, Vaihinger: „es ist thöricht". Aber סָכָל steht sonst immer nur von Personen; für den sächlichen Sinn würde die Lesart סֶכֶל zu postuliren sein. — V. 4. ist nicht eine „gelegentlich eingestreute spezielle Belehrung" (Elster), sondern eine mit dem Vorhergehenden auf's engste zusammenhängende Ermahnung, welche den praktischen Abschluß der ganzen mit 9, 17 beginnenden Erörterung über das Verhältniß zwischen weiser Sanftmuth und thörichter Leidenschaftlichkeit bildet. Denn der „Herrscher unter den Thoren" (9, 17) kehrt hier offenbar als „Herrscher" wieder; die „großen Sünden" weisen zurück auf den „Sünder" 9, 18; und ebenso findet auch mit V. 2 und 3 unsres Kapitels ein enger Zusammenhang statt. Richtig daher Luther: „Darum, wenn eines Gewaltigen Trotz" ꝛc. — **Wenn der Zorn des Herrschers sich erhebt wider dich.** Zu der Wendung רוּחַ תַּעֲלֶה עַל, in welcher רוּחַ nicht „Geist" (Sept., Vulgata, Hengstenberg), sondern Zorn bedeutet, vergl. 2 Sam. 11, 12; Ps. 78, 21; Ezech. 38, 18. — **So verlaß deinen Platz nicht,** d. h. so laß dich nicht aus der Fassung bringen, dich nicht in unwillige Gemüthsbewegung versetzen, die sich dann auch in veränderter Stellung deines Körpers auf eine dir Gefahr bringende Weise äußern würde. Bei dieser so naheliegenden Erklärung hat man nicht nöthig, מְקוֹמְךָ mit Hitzig durch „deinen Seelenzustand, deine gewöhnliche Geistesverfassung" zu erklären, — eine Deutung, für welche der Zuruf an die Seele: „behaupte deinen Platz", bei dem arabischen Gedichte „das goldne Halsband" schwerlich einen ausreichenden Beleg darbietet. — **Denn Gelassenheit schlägt nieder große Sünden,** d. h. beugt ihnen vor, erstickt sie schon in der Geburt und läßt sie nicht zum Ausbruch kommen. Aehnliche Sentenzen: Spr. 10, 12; 15, 1; 25, 15.

3. Zweite Strophe. V. 5—10. Von dem scheinbaren, aber unbeständigen Glücke der Thoren, und dem Vorzuge des still-bescheidenen, aber tüchtigen und gediegnen Wirkens, der Weisheit vor demselben. — Zu V. 5a vgl. Kap. 6, 1. — **Gleich einem Fehlgriff, welcher ausgeht vom Machthaber.** Durch das comparative כְּ in כִּשְׁגָגָה wird das in a genannte „Uebel" oder Unglück als ein solches bezeichnet, das nicht ohne Weiteres ein Fehlgriff eines Machthabers ist, sondern das zunächst nur als ein solcher erscheint, sich als ein solcher äußert, um dann noch weit schlimmere Folgen nach sich zu ziehen (richtig Ewald, der „scheinbar im Irrthum" übersetzt). Man kann dieses כְּ auch als כְּ veritatis fassen, und entweder unübersetzt lassen (Elster, nach Luther und vielen Aelteren), oder durch unsere Wendung: „es ist ein Uebel um einen Fehlgriff" wiedergeben (Hitzig); es wird dann angedeutet, daß die einzelne in Betracht kommende Handlung dem allgemeinen Begriffe eines Uebels (רָעָה) entspreche; vergl. 2 Sam. 9, 8. — Verwerflich sind die Erklärungen von Knobel, Vaihinger, Hahn ꝛc., welche כְּ = „nach, nach Maßgabe", oder „in Folge wovon" nehmen, und von Hengstenberg, der, nach dem Vorgange des Hieronymus und eines von diesem befragten jüdischen Schriftgelehrten, unter dem „Machthaber" (הַשַּׁלִּיט) Gott, den himmlischen Herrscher, versteht und daher an einen Akt der göttlichen Weltregierung denkt, der wie ein Fehler aussehe, aber keiner sei — eine Deutung, die schon um der offenbaren Identität des שַׁלִּיט mit dem מוֹשֵׁל in V. 4 willen unhaltbar ist. — V. 6. 7 führen zwei Beispiele von Fehl-

griffen großer Machthaber vor. — **Gestellt wird die Thorheit auf große Höhen,** nämlich durch die Laune eines Machthabers, der einen Unwürdigen zu den höchsten Ehren in seinem Reiche erhebt. נִתַּן, eigentlich: „wird gegeben, gesetzt", vgl. Esth. 6, 8; 5 Mos. 17, 15. Das Abstrakt. הַסֶּכֶל steht für das Concr. הַסָּכָל, was Sept., Vulg. ꝛc. geradezu gelesen zu haben scheinen, was aber deshalb nicht an die Stelle der masorethischen Lesart zu setzen ist, weil diese einen viel kräftigeren Gedanken ergibt; es ist nicht blos ein Thor, es ist die personifizirte Thorheit, welcher jene Erhöhung widerfährt. — **Und Reiche sitzen in Niedrigkeit,** nämlich kraft eben jener thörichten Willkürakte eines launigen Despoten, der Reiche (d. h. Edle und Vornehme, denen Reichthum von Haus aus und mit Recht zukommt, homines ingenuos nobiles; vgl. V. 20, sowie das synonyme בֶּן־חוֹרִים V. 17) ihrer Güter beraubt und von ihrer Glückshöhe herabstürzt. Hitzig: „Plötzliche und ungeheure Glückswechsel, von der Person des Herrschers ausgehend, eignen dem Orient, der Welt des Despotismus, wo Barbiere Minister werden, wo Confiscation großer Vermögen und Bedrückung der Besitzenden an der Tagesordnung ist." — V. 7. **Ich sah Knechte auf Rossen, und Fürsten wandelnd, gleich Knechten, zu Fuße.** Eigentlich: „auf der Erde", Gegensatz zum Sitzen auf hohem Rosse, was auch bei den Hebräern als eine Auszeichnung für die vornehmeren Stände galt. Vergl. 2 Chron. 25, 28; Esth. 6, 8. 9; Jer. 17, 25, und damit Justin 41, 3: „Hoc denique discrimen inter servos liberosque est, quod servi pedibus, liberi non nisi equis incedunt". Auch hier sind, wie im vorigen Verse, die verglichenen Personen als nicht blos ihrem äußeren Zustande, sondern auch ihrem Charakter nach einander entgegengesetzt zu denken, die „Fürsten" also als wahrhaft fürstliche und fürstlich gesinnte Personen, die „Knechte" aber als Menschen mit niedrigem Sklavensinn, der sie nur zum Dienen befähigt und berechtigt. — V. 8—10 zeigen, wie, trotz jener plötzlichen Erhöhung, welche unwürdigen und thörichten Persönlichkeiten leicht zu Theil werde, das Loos derselben doch kein beneidenswerthes sei, weil ihr Glück viele Gefahren für sie in sich schließe, weil die Intriguen, durch welche sie ihre Vorgänger etwa aus ihren Stellungen verdrängt, sie selbst leicht stürzen, und weil die schwierigen Aufgaben, die sich ihnen in ihren hohen Aemtern und Würden stellen, ihnen leicht Schaden und Schande zuziehen können. Weshalb wahre, innerlich gediegene und geschäftstüchtige Weisheit solchem äußerlich glänzenden, aber unsoliden und unbeständigen Glücke der Thoren unbedingt vorzuziehen sei. Im Wesentlichen richtig erkannt wird dieser enge Zusammenhang zwischen unsern Versen und V. 5—7 von Hitzig, Hengstenberg, Hahn ꝛc., während Elster, Vaihinger ꝛc. den Inhalt der Verse zu sehr isoliren, wenn sie weiter nichts als eine Warnung vor Empörung, vor Auflehnung wider die göttliche Ordnung ꝛc. darin finden wollen. — **Wer eine Grube gräbt, der fällt hinein.** Anders, als Ps. 7, 16; Spr. 26, 27; Sir. 27, 26 ist hier nicht eine Grube für Andere, sondern nur überhaupt eine Grube, das Resultat einer angestrengten und in ihrer Art gefahrvollen Thätigkeit mit Werkzeugen des Grabens, gemeint. Das Hineinfallen in die Grube ist nicht als nothwendig eintretender, sondern nur als möglicher, und zwar als leicht möglicher Fall gesetzt. — **Und wer Gemäuer einreißt, den beißt eine Schlange,** — nämlich zufolge jener bekannten, bei vielen Gelegenheiten (z. B. 1815 bei Zerstörung des großen, ein Haus tragenden Elephanten auf dem Bastillenplatz in Paris, u. ö.) bestätigten Thatsache des Nistens von Schlangen und anderem Gewürm in altem Gemäuer; vgl. Jes. 34, 15; Amos 5, 19. Das Einreißen solchen Gemäuers erscheint übrigens deutlich als eine Handlung, wodurch Einer seinem Nächsten Schaden zuzufügen sucht. — V. 9. **Wer Steine losbricht, wird sich an ihnen wehe thun; wer Holz spaltet, wird sich daran verwunden.** Hitzig, die Futura יֵעָצֵב und יִסָּכֶן zu sehr im blos potentiellen Sinne nehmend: „kann sich wehe thun, kann sich verletzen". Vergl. vielmehr unser warnendes: „Gib Acht, du wirst dir wehe thun, du wirst dich stechen" ꝛc., und s. im Uebrigen V. 8b. — Für מַסִּיעַ „losbrechen, herausreißen", nämlich Steine aus der Erde (nicht etwa „fortwälzen", wie Knob. will), vgl. 1 Kön. 5, 31. — יִסָּכֶן ist wohl nicht s. v. a. „gefährdet sich (Sept., Ewald, Knobel, Vaih. ꝛc.), sondern wird als Denominativum von שַׂכִּין Messer (von סכה schneiden; vgl. Spr. 23, 2) abzuleiten, und gemäß dem „vulnerabitur" der Vulgata mit „wird sich verletzen, verwunden" zu übersetzen sein (Hitzig, Elster, Hengstenberg ꝛc.; vgl. schon Luth.). Zu denken ist natürlich an das Losspringen von Holzsplittern u. dgl., oder auch an das Fehlgehen eines Axtschlags, wodurch Holzmacher sich so leicht beschädigen können. — V. 10. **Wenn Einer das Eisen stumpf gemacht hat.** Da קֵהָה als Piel von קָהָה „stumpf sein", schwerlich etwas anderes als „stumpf machen" bedeuten kann, so ist als Subj. dazu entweder das unbestimmte „man, Einer", oder der Holz Spaltende des vorigen Verses zu denken. Gegen die Annahme Ewalds („die Dichter des Alten Bundes"), Hengstenbergs und der meisten Aelteren (auch Vulg., Luther ꝛc.), daß קֵהָה intransitiv zu nehmen sei = hebescit, retusum fuit, spricht das folgende וְהוּא vor לֹא־פָנִים, was deutlich einen Subjektswechsel anzeigt, also die Meinung verbietet, als ob „das Eisen" Subjekt unsres Vordersätzchens sein könne. Die früher von Ewald vertretene Fassung: „läßt man das Eisen stumpf" (Poet. Büch., 1. Aufl.) ist von ihm selbst nachgerade als unrichtig erkannt worden. — **Und es ohne Schneide ist.** Richtig Hitzig: „לֹא־פָנִים ist wie לֹא בָנִים „kinderlos" 1 Chron. 2, 30. 32 formirt, also = „ohne Vorderseite, ohne Schneide". Das folgende קִלְקַל wird nicht mehr mit zu diesen Worten, sondern vielmehr zum Folgenden zu ziehen sein, zumal da es nach der einzigen Stelle, wo es sonst noch vorkommt (Ezech. 21, 26) nicht „poliren, schärfen", sondern „schütteln, schwingen" bedeutet (richtig Hitzig und Elster, gegen die meisten Neueren, welche übersetzen: „und er die Schneide nicht geschärft hat", aber auch gegen Hahns Erklärung: „wenn er stumpf macht das Eisen und die Nicht-Vorderseite schwingt, wird er da die Kräfte stark machen?").

— **So schwingt er und strengt die Kräfte an;** d. h. so muß er bei seinem Holzspalten die Axt aus Leibeskräften schwingen, ohne doch viel mit ihr auszurichten. — **Doch ein Gewinn ist's, tüchtig zu handhaben die Weisheit.** Lies (mit Hitz. u. Elst.) הכשיר statt הכשיר, also den Infin. constr., der mit seinem Objekte חכמה zum Prädikate יתרון (d. h. „Gewinn ist's, Vortheil ist's", oder auch „das Bessere ist's"; vergl. das gegentheilige ואין יתרון in V. 11 b) das Subjekt bildet. Zu der nur hier vorkommenden Redensart הכשיר חכמה (eigentlich „gerade machen Weisheit", d. h. sie glücklich lenken, tüchtig handhaben) vergl. die ähnliche Wendung: היטיב חסד Ruth 3, 10. — Gewöhnlich, unter Festhaltung des Infin. abs. הכשיר als eines von יתרון abhängigen Genitivs: „Und Vortheil des Gedeihenlassens ist Weisheit" (Knob. ꝛc.); oder auch: „und den Vorzug des Besserns hat die Weisheit" (Hengstenberg), oder: „und der Nutzen der Anstrengung (?) ist die Weisheit" (Ewald); oder: „doch Vortheil des Gelingens gibt die Weisheit" (Vaihinger) ꝛc. Aber alle diese Fassungen ergeben einen weniger klaren und contextgemäßen Gedanken als die unsrige. Ungenau Luther: „also folgt auch Weisheit dem Fleiß" (im Anschlusse an das „et post industriam sequetur sapientia" der Vulg.). Am nächsten kommt unserer Fassung die Hahn'sche: „Und Vortheil ist Begünstigung der Weisheit", wobei nur der Sinn des „Begünstigens" für הכשיר nicht ganz zutreffend erscheint. — Den Gesammtsinn des Verses gibt Hitzig im Wesentlichen richtig an: „Wer sicher gehen will und den Gefahren, welche von der Anwendung der rechten Mittel zum Zwecke unzertrennlich sind, sich nicht aussetzen mag, der müht sich, verkehrt die Sache angreifend (gleich jenen Thoren in V. 6—9) vergeblich ab; der direkte, vernünftige Weg zum Ziele ist besser" — nämlich eben jener bemüthige, still-bescheidne, aber Tüchtiges leistende Weisheitsweg, den der Verfasser schon 9, 17. 18; 10, 2. 3 empfohlen hatte, und nun V. 12 ff. des Weiteren anpreist.

4. D r i t t e S t r o p h e. V. 11—20. Vom Vorzuge des schweigsamen, soliden (mäßigen) und arbeitsamen Verhaltens des Weisen vor dem faulen und geschwätzigen Wesen des Thoren. — **Wenn die Schlange beißt vor der Beschwörung, so hat keinen Gewinn der Beschwörer.** In engem Anschlusse an V. 10 mahnt diese Sentenz zu wackerer und behender Anwendung der Hülfsmittel, welche dem Weisen zu Gebote stehen, bahnt aber zugleich durch die Wahl des concreten Beispiels, woran sie die Nothwendigkeit solcher Anwendung zeigt, — eines Beispiels, das vielleicht mit Rücksicht auf V. 8b gewählt ist — den Uebergang zu der in V. 12—14 enthaltenen Warnung vor leerer Geschwätzigkeit und deren verderblichen Folgen. Es ist nicht die Beschwörung g e i s t l i c h e r Schlangen, d. h. boshafter Menschen, durch flehentliche Bitten (Hengstenberg), worauf Koheleth sich hier bezieht, sondern unzweifelhaft die e i g e n t l i c h e S c h l a n g e n b e s c h w ö r u n g s k u n s t, deren Möglichkeit, oder vielmehr d e r e n t h a t s ä c h l i c h e s V o r h a n d e n s e i n i m B e s i t z e w e i s e r u n d g e s c h i c k t e r P e r s o n e n er deutlich voraussetzt, ganz wie der Dichter des 58. Psalms (V. 5. 6), ja wie Christus selbst, nach Mark. 16, 18; Luk. 10, 19 (vergl. auch schon 2 Mos. 7, 11 und s. die lehrreichen archäologischen Bemerkungen Knobels über die Schlangenbeschwörungskunst der Alten). בלא לחש eigentl.: „ohne Beschwörung", d. h. ohne daß jene leise zu murmelnde Zauberformel, die beim Vertreiben giftiger Schlangen (angeblich) das Hauptagens bildete, rechtzeitig ausgesprochen, und so der Gefahr des Gebissenwerdens vorgebeugt wurde. בעל הלשון, eigentlich: der „Herr der Zunge", d. h. der die giftige Zunge der Schlange in seiner Gewalt hat, ihr das Gift zu nehmen, oder ihr Beißen zu verhüten weiß (so gewöhnlich), oder auch: der Z u n g e n b e g a b t e, der mittelst seiner Zunge außerordentliche Erfolge Wirkende (so Hitzig, Hahn). Die letztere Fassung dürfte vorzuziehen sein, sowohl wegen der Analogie von בעל כנף Spr. 1, 17 und ähnlichen Ausdrücken, wie des Contexts wegen, welcher deutlich zeigt, daß der Verfasser einen von seiner Gabe nicht rechtzeitig Gebrauch machenden Z u n g e n f e r t i g e n, einen Z u n g e n h e l d e n gleichsam ohne Energie und Schnelligkeit des Handelns im Auge hat. — V. 12. **Die Worte aus eines Weisen Mund sind Anmuth;** ein Solcher soll also nicht schweigen, wie jener saumselige Schlangenbeschwörer V. 11, sondern oft und viel reden, weil er doch nur Gutes stiftet und überall Gunst erwirbt mit seinen „holdseligen" Worten (Luther). חן hier = id quod gratiam s. favorem parit, Anmuth, Holdseligkeit; vgl. Spr. 31, 30, sowie zur Sentenz überhaupt Spr. 15, 2. 26. — **Aber die Lippen eines Thoren verderben ihn,** eigentlich: „verschlingen ihn", richten ihn zu Grunde. Vgl. Spr. 15, 2; 10, 8. 21; 13, 16 ꝛc. Jede andere Beziehung des Suff. in תבלענו als auch das logische Subj. כסיל ist unstatthaft. Zur Pluralform שפתות vgl. Jes. 59, 3; Ps. 59, 8. — V. 13. **Der Anfang der Worte seines Mundes ist Thorheit, und das Ende seines Mundes verderblicher Unsinn,** d. h. es ist hinten und vorne nichts Gescheidtes an seinem Geschwätze (Hitzig); er ist und bleibt ein Narr in Allem, was er nur redet; vgl. Spr. 27, 22. Das „Ende seines Mundes", ist das Ende, welches sein Mund mit Reden macht, das Letzte und Aeußerste seiner thörichten Reden. Davon heißt es hier, daß es „verderblicher Unsinn" sei, nämlich für ihn selbst nachtheiliger und verderblicher Unsinn; vergl. Spr. 18, 7; Ps. 64, 9 ꝛc. — V. 14. **Auch macht der Thor viele Worte.** Zum Fehler seines albernen Geredes hinzu hat er auch noch den der Vielschwätzerei! Und zwar schwatzt er vorzugsweise gern und viel über d i e Dinge, die er ihrer Natur nach am wenigsten wissen und beurtheilen kann, über das Zukünftige nämlich. Darauf bezieht sich, was weiter im zweiten und dritten Gliede gesagt wird. — **Nicht weiß der Mensch, was sein wird.** מה־שיהיה ist nicht mit Sept., Symm., Vulg., Syr., Vaihinger ꝛc. in מה־שהיה zu ändern; denn eine Tautologie bildet das folgende Glied mit dem gegenwärtigen auch bei Festhaltung der masorethischen Lesart nicht, weil hier zunächst nur das Wissen um die Zukunft a n s i c h, dann aber das Vorhandensein eines Verkündigers der zukünftigen Dinge (als Grund für das Nicht-

wissen der Zukunft) negirt wird. — **Und was nach ihm sein wird, wer meldet ihm das?** Aehnlich wie in אַחֲרָיו Kap. 6, 12 (aber anders als in וְאַחֲרָיו Kap. 9, 3) geht das Suffix in מֵאַחֲרָיו auf das Subj. הָאָדָם zurück, nicht auf das מַה־שֶּׁיִּהְיֶה, als würde hier zwischen näheren und entfernteren Folgen des Geredes des Thoren unterschieden (Hitzig). Einschränkung der hier genannten res futurae auf die üblen Folgen des unbedachtsamen Geschwätzes des Thoren ist überhaupt genau ebenso unzuläßig, wie Bestimmung derselben als bestehend in den hochfliegenden Planen und kühnen Entwürfen desselben (Hengstenberg). Es ist von den kommenden Ereignissen ganz im Allgemeinen die Rede, ganz wie in der ähnlichen Stelle Kap. 6, 12. — V. 15. **Des Thoren Mühe macht ihn müde;** eigentlich: „der Thoren Mühe"; der Plur. steht auch hier distributiv, ähnlich wie in V. 1; vergl. Hos. 4, 8. Von den leeren und lästigen Geschwätzigkeit des Thoren geht der Verfasser hier zu seiner Trägheit, plumpen Ungeschicklichkeit und schlaffen Energielosigkeit, als einer eng mit jener zusammenhängenden, ja ihr großentheils zu Grund liegenden Eigenschaft über. — **Weil er nicht weiß zur Stadt zu gehen.** Weniger passend Hitzig: „ihn, der nicht weiß zur Stadt zu gehen", sowie Ewald: „den, welcher nicht weiß" ꝛc. Vielmehr will dieses zweite Glied offenbar den Grund für das frühzeitige Müdewerden des Thoren, also für das Ohnmächtige und Nutzlose seiner Kraftanstrengungen angeben. „Nicht wissen zur Stadt zu gehen" ist ohne Zweifel eine sprichwörtliche Redensart, verwandt mit jener Kap. 6, 8: „vor den Lebendigen zu wandeln wissen", oder mit unserem: „sich nicht zu benehmen wissen, nicht wissen, wo Barthel den Most holt, seine fünf Sinne nicht gebrauchen können". Der Weg zur Stadt kommt hier wohl nicht insofern in Betracht, als er der bekannteste, betretenste, am leichtesten zu findende ist (Vaihinger, Hengstenb.), noch auch insofern als er zu jenen in V. 16—19 beschriebenen großen Herren führe, die es zu bestechen gelte (Ewald), sondern einfach wohl insofern, als die Stadt „Sitz der Regierenden, der Beamten ist, von wo der Druck ausgeht, aber auch Abhülfe für die Beschwerden der Landbewohner ausgehen kann" (Hitzig, Elster). Eigenthümlich Hahn, aber dem wahren Sinne des אֲשֶׁר schwerlich gerecht werdend: „Die Mühe, welche die thörichten Gewalthaber (?) ihren Unterthanen (?) bereiten, macht diese müde und matt, bringt sie in Verzweiflung, — so daß man nicht weiß um das Gehen in die Stadt, nämlich ob, wann, wie dasselbe stattfinden solle, um nicht ein Gesetz zu verletzen.". — V. 16—19 hängen so wenig mit V. 15 (und ebenso dann mit V. 20) innerlich zusammen, daß Hitzig in der That Recht zu haben scheint, wenn er statt eigner Rede des Autors vielmehr Worte des bisher (V. 12—15) beschriebnen geschwätzigen Thoren in ihnen erblickt. Die Klage über faule Zeitvergeudung und üppige Schwelgerei eines Königs und seiner Räthe in diesen Versen würde demnach als Probe von der äußersten Unbedachtsamkeit eines thörichten Menschen in seinen Reden mitgetheilt sein, und die folgende Warnung vor derartigen Unvorsichtigkeiten (V. 20) würde sich sehr passend hieran anschließen. Die Gesammttendenz des Abschnitts erschiene also immer nur gegen unbedachtsame und müßige Geschwätzigkeit samt deren üblen Folgen gerichtet; die Faulheit und Ueppigkeit verschwenderischer Edlen (V. 16. 18. 19) bildete keinen Gegenstand des Angriffs für den Verfasser, möchte derselbe immerhin die darauf bezüglichen Klagen des eingeführten thörichten Schwätzers als begründet angesehen, also selbst unter einer mit jenen Lastern behafteten Obrigkeit gelebt haben. Will man dieser Ansicht, für welche sich das Verhältniß zwischen V. 5 und 6 des vierten Kapitels als analoger Fall anführen läßt (vgl. Einl. §. 1, Anm. 2, S. 104) nicht beipflichten, so bleibt nichts übrig, als mit der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger in unseren Versen eine weitere Ausspinnung des Thema's von der Trägheit, Geschäftsuntüchtigkeit und Energielosigkeit der Thoren zu erblicken, dessen Behandlung mit V. 15 begonnen wurde. Von den faulen Thoren insgesammt würde dann mit V. 16 zu den faulen, schlaffen und untüchtigen Herrschern und Edlen insbesondere übergegangen. Aber mit der Schlußwarnung in V. 20 bestünde dann jedenfalls ein sehr unvollkommner, wenn überhaupt irgend welcher Zusammenhang; ja die offne Art, in welcher unmittelbar vorher über die schlechte Aufführung der Regenten Klage geführt worden, stünde mit dieser Warnung vor dem Lautwerdenlassen solcher Klagen geradezu im Widerspruche. — **Wehe dir Land, deß König ein Knabe ist,** also ein Unerfahrener, Unbesonnener, Thörichter, zum Regieren Untüchtiger; vgl. 1 Kön. 3, 7; Jes. 3, 4. 12, — welche Stellen es ebenfalls als ein schweres Unglück für ein Land darstellen, von einem Kinde (*νήπιος*) regiert zu werden. Daher נַעַר nicht etwa durch „Knecht, Sklave" zu erklären, welches letztere vielmehr durch עֶבֶד ausgedrückt sein würde (gegen Döderl., Herzf. u. A.). — **Und dessen Fürsten frühmorgens schmausen** — ein Zeichen besonders heilloser Unmäßigkeit und Völlerei, s. Jes. 5, 11 ff.; Apostg. 2, 15, und vgl. auch die klassischen Parallelen: Cicero Phil. 2, 40; Catull Carm. 47, 5. 6; Juven. Sat. II, 49. 50. — V. 17. **Heil dir, Land, deß König ein Edler ist.** Eigentlich: ein Sohn der Edlen (בֶּן־חוֹרִים vergl. בַּת־נָדִיב Hohel. 7, 2; auch Jes. 32, 8); ein Edler nicht blos der Geburt, sondern auch der Gesinnung nach, ein vere nobilis s. generosus. — **Und dessen Fürsten schmausen zur** (rechten) **Zeit, zur Stärkung und nicht zum Betrinken,** also den rechten Gebrauch vom Weine machen, wovon Ps. 104, 15; 1 Tim. 5, 23 handeln, nicht jenen verkehrten, vor welchem auch Spr. 31, 4 gewarnt wird. בִּגְבוּרָה ist nicht „in Stärke" (Hahn), oder „in Tugend" (Ewald), sondern „für Stärke", zur Erlangung von Stärke. בְּ führt, ähnlich wie in בָּאָדָם 2, 24 (vgl. בָּם 3, 12) das Objekt ein, um dessen willen die Handlung erfolgt. — V. 18. **Durch große Faulheit senkt sich das Gebälk,** des Staatsgebäudes nämlich, das hier mit einem Hause verglichen wird, und zwar mit einem in's Wanken gerathenden, den Einsturz drohenden Hause (vergl. Jes. 3, 6; Amos 9, 11). Es handelt sich hier nämlich darum, die schlimmen Folgen der schwelgerischen Nichtsthuerei der zum Regieren eines Staates berufenen Großen darzulegen. עֲצַלְתַּיִם eigentl.: „die zwei faulen" (Hände); vergl. Ewald §. 180 a, 187 c. Der Ausdruck ist

stärker, als das einfache עַצְלָה oder עַצְלוּת (Spr. 19, 15; 31, 27); also eigentlich „Doppelfaulheit“, d. i. große Faulheit. — **Und durch Lässigkeit der Hände trieft das Haus,** durch den durch das schadhafte Dach eindringenden Regen. שִׁפְלוּת יָדַיִם wie sonst רִפְיוֹן יָדַיִם „Lässigkeit der Hände“, Jer. 47, 3; vgl. Spr. 10, 4. — V. 19. **Unter Gelächter halten sie Mahlzeiten.** Rückkehr zur Schilderung jenes schwelgerischen und verderblichen Treibens, V. 16. לִשְׂחוֹק wie sonst בִּשְׂחוֹק, „bei, mit Gelächter“; vgl. für diesen Gebrauch von לְ: 2 Chron. 20, 21; Ps. 102, 6 rc. — עֹשִׂים לֶחֶם eigentlich: „sie machen Brod“ (das Partizip steht als finitum, ohne ausdrücklich gesetztes Subjekt, vgl. 2 Mos. 5, 16; Jer. 2, 17), d. h. sie stellen Gastmähler an, halten Schmausereien. עָשָׂה לֶחֶם hier also in anderem Sinne als Ezech. 4,15, wo es „Brod bereiten, backen“ bedeutet; vgl. עָשָׂה in Kap. 3, 12; 6, 12. — **Und Wein erfreut ihr Leben.** Eigentlich: „das Leben“; das Suffix fehlt, ebenso wie bei עֹשִׂים das הֵם ausgelassen wurde. Vergl. übrigens Ps. 104, 15, wo freilich ein unschuldiger und normaler Weingenuß in Rede steht, während hier von jenem verkehrten und lasciven die Rede ist, wie in Kap. 7, 2 ff. — **Und Geld gewähret Alles,** nämlich ihnen, den üppigen Schwelgern und Schlemmern, die auf ihre Reichthümer pochend, in trunknem Uebermuthe sagen: „Geld bezwingt die Welt; für Geld kann man Alles haben, was das Herz gelüstet, Wein, leckere Speisen“ rc. rc. Vgl. für eben diese epikuräische Lebensregel: Horaz, Ep. I, 6, 36—38. עָנָה, eigentlich: „antworten, erhören (5, 10)“ ist hier s. v. a. „gewähren, verleihen“; vergl. Hos. 2, 23. Unnöthig ist die Hitzig'sche Fassung des יַעֲנֶה als zweiten Modus Hiphil (= macht Alles erhören), ebenso wie die Hengstenberg'sche, wonach ענה hier s. v. a. „verantworten, rechtfertigen“ wäre. — V. 20. Ueber den wahrscheinlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden vgl. oben zu V. 16—19. — **Auch in deinem Gedanken fluche nicht dem Könige.** מַדָּע, sonst „Kenntniß“, hier Gedanke“; Sept.: *συνείδησις*. Sprachlich unbegründbar ist die Hengstenberg'sche Deutung „Studirzimmer, Studium“. Vergl. zur Sentenz 2 Kön. 6, 12. Richtig Hengstenberg: „Wir haben hier eine reine Klugheitsregel vor uns (nicht etwa eine eigentliche Pflichtvorschrift), einen Satz, der einfach unter den Ausspruch des Herrn zu subsummiren ist: *γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις.*“ — **Und in deinem Schlafgemache fluche nicht dem Reichen.** Der Reiche steht hier für den Edlen, den Fürsten oder Rath des Königs, vgl. V. 16. — **Denn die Vögel des Himmels tragen weiter den Laut.** D. h. in unbegreiflicher Weise, die Niemand für möglich halten sollte, könnte es verrathen werden, was du gesagt hast. Vgl. unser Sprichwort: „Die Wände haben Ohren“; auch Hab. 2, 11; Luk. 19, 14. — **Und die Geflügelten melden die Rede.** בַּעַל הַכְּנָפַיִם = בַּעַל־כָּנָף Spr. 1, 17. Unnöthigerweise will das K'ri den Artikel vor כְּנָפַיִם gestrichen wissen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Mag immerhin der Schluß unseres Kapitels, namentlich die Warnung vor unvorsichtigen Reden wider das Ansehen des Königs in V. 20, mit bewußtem Hinblick auf das Verhältniß Israels zu seinen persischen Oberherrn geschrieben sein: im Großen und Ganzen erweist sich der Abschnitt als eine schlichte, unzweideutige und nicht doppelsinnige Darlegung des Verhältnisses zwischen Weisen und Thoren, ohne politische Anspielungen; und jene allegorische Auffassung, kraft deren z. B. Hengstenberg den Inhalt schon von Kap. 10, 1—3 dahin angibt, daß „das unter der Tyrannei der Welt seufzende Volk Gottes aufgerichtet werde durch Hinweisung auf die Thatsache, daß die feindliche Welt, d. h. zunächst die persische, der Thorheit und ihren verderblichen Wirkungen hingegeben sei, daß also auch ihr Untergang nicht ferne sein könne“, — diese Auffassung findet nirgends einen genügenden Anhalt im Texte, wird vielmehr durch die ganz allgemeine Haltung sowohl der sittenschildernden wie der ermahnenden Partien desselben entschieden widerlegt. Es ist eine beredte, bilderreiche, frisch und volksthümlich acuminös gehaltene Schilderung der Vorzüge der Weisheit vor der Thorheit, was den Inhalt und im Wesentlichen auch die Tendenz unseres Abschnittes bildet. Eben jenes Lieblingsthema der Proverbien: die Parallele zwischen Weisheit und Thorheit (Spr. 1, 20 ff.; 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 14, 1 ff.; 24, 1 ff.) ist es, was hier abgehandelt wird, und zwar lediglich mit der Beschränkung, daß hauptsächlich der anmaßende Trotz und Uebermuth der Thoren, sowie ihre Schwatzhaftigkeit und träge Leichtfertigkeit, im Gegensatze zu den entsprechenden Tugenden der Weisen hervorgehoben und näher beschrieben werden. S. oben exeg. Erl. Nr. 1.

Homilie über das ganze Kapitel: Von einigen Haupteigenschaften und Hauptkennzeichen der Weisheit und der Thorheit. — Oder: Von der wahren Weisheit als dem alleinigen Heilmittel wider die Laster des Stolzes, des Leichtsinns und Uebermuths samt deren schlimmen Folgen. — Vgl. Starke: Drei Sittenlehren: 1) Achte die wahre Weisheit hoch (V. 1—15). 2) Meide die Faulheit und Schwelgerei (V. 16—19). 3) Fluche dem Könige nicht (V. 20).

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Kap. 9, 17—10, 4. Melanchthon (zu 9, 17): Verba sapientum audiuntur a silentibus, i. e. non furentibus aliqua cupiditate, sed quaerentibus veritatem et ea quae sunt salutaria. — (Zu 10, 1): Bona consilia, bona doctrina, artes recte constitutae quotidie corrumpuntur per ardeliones, qui facilius audiuntur et in aulis et in populo, quam homines modesti et pauperes, recte docentes aut salutaria consulentes. Lange (zu 9, 18): Wer etwas Gründliches gelernt hat, der kann viel Gutes stiften, aber auch großes Unheil anrichten, wenn er das Erlernte boshaft wider Gottes Endzweck gebraucht. — Cartwright (zu 10, 4): Haec igitur animi submissio et patientia turbulentissimas perturbationum et animi motuum tempestates serenat, tumidissimos et maxime inflatos affectuum fluctus

tranquillat et ex leone agnum reddit. Quamobrem connitendum, ut hac virtute imbuamur, qua cum Deo, tum hominibus placeamus etiam his, qui a pietate et humanitate procul remoti sunt. — Starke (zu V. 3): Die Thorheit an sich ist schwer zu vertreiben und dagegen Klugheit einzuprägen; noch schwerer aber wird es, wenn der Mensch bei seiner Thorheit sich für weise hält, Röm. 1, 22. — (Zu V. 4): Leiden und geduldig sein, und seine Unschuld Gotte befehlen, ist das beste Mittel wider gemißbrauchte Gewalt und erlittenes Unrecht, Jer. 11, 20.

V. 5—10. Luther (zu V. 5 ff.): Mundus est stultus et regitur a stultis opinionibus; quare si diversum consulueris, non audiet. Si perrumpis, irritatur magis stultus et odio faciet, quod verget in incommodum totius patriae. — (Zu V. 10): Es muß ein guter Meister sein, der ein alt verrostet Beil wohl auswetzen will. Ita necesse est esse sapientem virum, qui bene utatur rebus tam malis, i. e. mundo, et hominibus tam malignis et perversis. — Geier (zu V. 5): Hohe Würden und große Gewalt haben kein Privilegium der Unfehlbarkeit. Je höher also Einer steht, desto vorsichtiger sei er, und rufe Gott an, daß er nicht in Irrthum und Laster verfalle! — Hansen (zu V. 6. 7): Unvorsichtigkeit der Regenten hat immer üble Wirkungen in der Welt. Die Unwürdigen werden dadurch den Würdigen vorgezogen, und es geht Alles verkehrt zu. — (Zu V. 10): In den Geschäften der Menschen, solche glücklich fortzutreiben, kommt es mehr auf Klugheit und Vorsicht, als auf äußere Leibeskräfte an. — Hengstenberg (zu V. 9): Wer auf sittlichem Gebiete ein gewaltsam Handwerk betreibt, also Handlungen verrichtet, die mit dem Steinbrechen und Holzspalten in Bezug auf Gewaltsamkeit Aehnlichkeit haben, der wird des unausbleiblich Schaden leiden. — (Zu V. 10): Wer an der Weisheit das Correctiv besitzt, wodurch er das stumpfgewordene Eisen seines Verstandes schärfen kann, der muß in die Höhe kommen, so tief er auch herabgesunken sein mag. Wer es nicht besitzt, der muß zu Grunde gehen, so hoch er auch gestiegen sein mag.

V. 11—15. Brenz: Nihil omnino in homine est, quo multiplicius peccetur, quam sermo vel lingua.... Veritas paucis et simplicissimis verbis contenta est; ac quo quis sapientior est et veritatis amantior, eo est in verbis parcior. — (Zu V. 15): Hoc dictum — — indicat nulli labori, nulli diligentiae suum fructum constare, si quis legitimum laboris usum ignoret. Ut imperitus villicus multum habet molestiarum ex suis laboribus, fructus vero nihil aut certe perparum, si parta bona non in suos usus confert, nec ea venum in urbem transportat. — Cramer: Die unnützen Wäscher plaudern, was nichts zur Sache dienet; die Weisen aber erwägen ihre Worte mit der Goldwage, Sir. 21, 27. — Starke (zu V. 15): Daß es dem Menschen bei seiner Arbeit sauer wird, ist nach dem Falle von allgemeiner Nothwendigkeit; aber in unnützen und sündlichen Dingen es sich sauer werden zu lassen, ist doppelt Thorheit und Sünde, Jes. 57, 10. — Zeyß (zu V. 15): Erinnere dich der Stadt des lebendigen Gottes (Hebr. 12, 22), und lerne den richtigen Weg dahin, der aber freilich schmal und nicht leicht zu finden ist, recht kennen (Luk. 13, 24).

V. 16—19. Melanchthon (zu V. 16): Non tantum loquitur de his, qui aetate pueri sunt, sed etiam de senibus, qui semper in otio et voluptatibus vixerunt, nec doctrina, nec usu vitae et communibus aerumnis facti sunt cautiores. Et ubi gubernatores praecipue quaerunt voluptates corporis, ibi negliguntur jurisdictio, gubernatio disciplinae, exercitia militaria, etc. — Geier (zu V. 16): Bei Beurtheilung eines Weisen ist nicht auf die Jahre zu sehen, sondern auf die Geisteskräfte und deren Erweisung; 1 Sam. 16, 7; 1 Tim. 4, 12. — (Zu V. 17): Fromme und tugendhafte Obrigkeit ist als eine unschätzbare Gabe Gottes mit Dankbarkeit zu erkennen und Gott um deren Erhaltung herzlich anzurufen. — Zeyß (zu V. 18. 19): Siehe zu vor allen Dingen, daß nicht das Haus deiner Seele durch deine Nachlässigkeit zu Grunde gerichtet werde, indem du deinem Fleische und dessen sündlichen Neigungen Raum gibst!

V. 20. Luther: Desinamus igitur et nos maledicere magistratibus, et incipiamus exhibere honorem, sive boni sint, sive mali. Gratias age Deo, si boni, dole ac tolera, si mali sint. Qui vero sunt in officio verbi, illi corripiant magistratus, non vulgus. — Tüb. Bib.: Bewahre diese Klugheitsregel, daß du, wie von deinem Könige und Fürsten, so auch von sonst Niemanden übel sprechest, Jak. 4, 11. — Cramer: Obwohl die Obrigkeit und Regenten böse wären, sollen wir dennoch mit Rebelliren uns ihr nicht widersetzen, Matth. 26, 52.

C.

Der einzig wahre Weg zum Glücke im Diesseits und Jenseits besteht in Wohlthätigkeit, Berufstreue, heiterem, zufriednem Lebensgenusse und ungeheuchelter Gottesfurcht von früher Jugend an bis in's hohe Alter.

Kap. 11, 1—12, 7.

1. Von der Wohlthätigkeit und Treue im Berufe.

(11, 1—6.)

1. Wirf dein Brod hin auf des Wassers Fläche,
denn im Lauf der Tage wirst du es [wieder] finden.
2. Gib Antheil Sieben und auch Achten;
denn du weißt nicht, was für Uebel kommen wird auf Erden.

3. Wenn die Wolken sich anfüllen mit Regen,
so gießen sie ihn auf die Erde nieder;
und wenn ein Baum fällt nach Süden oder Norden,
da, wo er hinfällt, der Baum, da bleibt er liegen.
4. Wer auf den Wind achtet, der säet nicht,
und wer nach den Wolken schauet, der erntet nicht.
5. Gleichwie du nicht weißest, was da sei der Weg des Windes,
wie die Gebeine [entstehen] im Leibe der Schwangeren:
so kannst du nicht erkennen das Werk Gottes,
welcher Alles wirket.
6. Am Morgen säe deine Aussaat,
und am Abend laß nicht ruhen deine Hand.
Denn du weißt nicht, was glücken wird, ob dies oder jenes,
und ob Beides zumal gut sein wird.

2. Von heiterem, zufriedenem Lebensgenusse.
(V. 7—10).

7. Und süß ist das Licht,
und lieblich für die Augen, zu schauen die Sonne.
8. Ja, wenn der Mensch viele Jahre lebt,
so soll er in ihnen allen sich freuen,
und gedenken der Tage der Finsterniß, daß ihrer viel sein werden;
[denn] Alles, was wird, ist nichtig.
9. Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend,
und es ergötze dich dein Herz in deinen Jünglingstagen!
Und wandle in den Wegen deines Herzens, und nach dem Anschauen deiner Augen; —
doch wisse, daß um dies Alles dich Gott in's Gericht führen wird!
10. Und entferne den Unmuth aus deinem Herzen
und wende das Unglück ab von deinem Fleische;
denn Jugendzeit und Morgenroth ist eitel!

3. Von der Pflicht der Gottesfurcht für Jung und Alt.
(Kap. 12, 1—7.)

1. Und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend,
bevor noch die bösen Tage kommen,
und die Jahre sich nahen, von denen du sagst: sie gefallen mir nicht;
2. bevor noch die Sonne sich verfinstert und das Licht
und der Mond und die Sterne,
und die Wolken zurückkehren nach dem Regen; —
3. an dem Tage, wo die Wächter des Hauses zittern
und sich krümmen die Männer der Kraft,
und die Müllerinnen feiern, weil ihrer wenig geworden,
und sich verfinstern die durch die Fenster Schauenden;
4. und verschlossen werden die Thüren nach der Straße,
dieweil der Mühle Stimme leiser wird
und es sich zur Sperlingsstimme anläßt
und leise tönen alle Töchter des Gesanges;
5. auch vor der Höhe fürchten sie sich,
und Schrecken [drohen ihnen] auf dem Wege;
und es blüht der Mandelbaum und lästig wird die Grille,
und wirkungslos wird die Kapper, —
denn der Mensch geht hin zu seinem ewigen Hause,
und auf der Straße laufen [schon] umher die Trauernden;

6\. bevor der silberne Strick losgehet
und das goldne Gefäß zerbricht,
und zertrümmert wird der Eimer an der Quelle,
und zerschmettert wird das Rad am Born;
7\. und der Staub zurückkehrt zur Erde, wie er war,
und der Geist zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben.

Exegetische Erläuterungen.

1\. Die enge Zusammengehörigkeit der Verse 1 bis 7 des 12. Kap. mit Kap. 11 wird von den meisten neueren Auslegern richtig erkannt, nur daß Einige, wie Hitzig und Elster, unnöthigerweise auch noch Kap. 12, 8 mit hinzu nehmen. Der auf solche Weise über die Gränzen des 11. Kapitels hinaus erweiterte Abschnitt concentrirt als Schlußabtheilung der vierten und letzten Rede alle Grundgedanken des Buches in sich, und zwar so, daß er die negativen und skeptischen Elemente der früheren Erörterungen und Betrachtungen fast ganz ausschließt (nur in Kap. 11, 8 kehrt das כֹּל — הֶבֶל wieder; vergl. 11, 10), also seine Rekapitulation des früher Dagewesenen sehr deutlich als einen Sieg der positiven Seite seiner religiösen Weltansicht über das finstere Gespenst des Zweifels und über die Anfechtungen des Unglaubens erscheinen läßt (vergl. Einl. §. 1, Anm. 2). Der ganze Abschnitt gliedert sich sehr deutlich in drei Unterabtheilungen oder Strophen, von welchen die erste den richtigen Gebrauch des Lebens im Punkte des Handelns und Schaffens, die zweite im Punkte des Genießens, die dritte im Punkte der Gottesverehrung und Gottesfurcht lehrt und zu den betreffenden Tugenden ermahnt.

2\. Erste Strophe, erste Hälfte. Kap. 11, 1—3. Mahnung zur Wohlthätigkeit, unter Hinweisung auf ihre segnende und beschirmende Rückwirkung auf das Glück des sie Ausübenden. Gegen Hitzig, welcher statt einer Mahnung zum Gutesthun vielmehr eine Warnung davor, daß man des Guten zu viel hoffe und sich zu wenig gegen zukünftiges Unglück rüste, als den Inhalt des Abschnittchens betrachtet, spricht Alles, namentlich auch der Wortlaut und Sinn von V. 3; s. z. d. St. — **Wirf dein Brod hin auf des Wassers Fläche,** d. h. nicht geradezu: „gib es verloren" (Hitzig), auch nicht: „sende es mit Schiffen (als Waare) über Wasser" (Hengstenberg), sondern offenbar: „schenke es auf's Ungewisse hin, ohne Gewinn oder alsbaldige Wiedererstattung zu hoffen". Die Ermahnung ist also ganz ähnlichen Sinnes, wie jene in Luk. 6, 33 f.; vergl. Luk. 16, 9; Spr. 11, 24 f. Den Ausdruck: „in's Wasser säen" (*σπείρειν εἰς ὕδωρ, σπείρειν πόντον*) haben auch griechische Gnomendichter, wie Theognis, Sent. 105; Phokylid. 142. Die ganze Sentenz, aber freilich vielleicht erst aus unsrer Strophe geflossen, findet sich auch bei Ben Sira (Buxtorf, Florileg. hebr. p. 171), sowie bei den Arabern als Sprichwort: Benefac, projice panem tuum in aquam; aliquando tibi retribuetur (Diez, Denkwürdigkeiten von Asien, I, 106). — **Denn im Lauf der Tage wirst du es** (wieder) **finden.** תִּמְצָאֶנּוּ hier offenbar im Sinne des Wiederfindens. בְּרֹב הַיָּמִים eigentlich: „in der Fülle der Tage, innerhalb vieler Tage"; vgl. Ps. 5, 6; 72, 7 ꝛc. Der Sinn ist ohne Zweifel dieser: Unter den vielen Tagen des Lebens wird doch einmal die Zeit kommen, wo die auf's Unbestimmte hin ausgestreute Saat deiner Wohlthaten dir zu segensvoller Ernte heranreift. Vgl. Gal. 6, 9; 2 Kor. 9, 6—9; 1 Tim. 6, 18. 19; auch Spr. 19, 17: „Wer sich des Armen erbarmt, der leiht Gotte". — V. 2. **Gib Antheil Sieben und auch Achten,** d. h. theile dein Brod mit Vielen; denn in diesem Sinn der unbestimmten Vielheit wird „Sieben und Acht" öfter gebraucht, wie aus Mich. 5, 4 hervorgeht; vgl. auch „Zwei und Drei" = Mehrere, Jes. 17, 6; desgl. „Drei und Vier": Spr. 30, 15 ff.; Amos 1, 3; 2, 1 ff. — Ganz contextwidrig und der gewöhnlichen Bedeutung von חֵלֶק Gewalt anthuend Hitzig: „Mache ein Stück zu sieben Stücken, theile es so, daß sieben oder acht Stücke daraus werden", welche Ermahnung angeblich eine bloße Klugheitsregel wäre, gleich der schon von Jakob, 1 Mos. 32, 8 f. befolgten Maxime, nicht all sein Gut auf Ein Schiff zu laden, damit man seiner nicht auf Einen Schlag beraubt werde. Dieser Gedanke paßt weder hier in den Context, noch „kehrt er unten V. 6 zurück", wo vielmehr der Sinn ein ganz anderer ist. — **Denn du weißt nicht, was für Uebel kommen wird auf Erden,** d. h. was für Unglückszeiten eintreten können, wo du der Stärkung durch die Gemeinschaft mit Anderen dringend bedürfen wirst; vgl. Luk. 16, 9. — V. 3. **Wenn die Wolken sich anfüllen mit Regen, so gießen sie ihn auf die Erde nieder.** D. h. nicht: das Böse oder Unglück „geschieht mit starrer Nothwendigkeit und in unabänderlicher Richtung" (Hitzig; ähnlich Hengstenberg, der hier das nahe und unaufhaltsame Gericht über das Perserreich angekündigt findet), sondern gerade umgekehrt: das Gute, das du thust, laß aus dem stärksten Triebe der Mittheilung hervorgehen, so daß es wie mit Naturnothwendigkeit geschieht, daß reiche Ströme des Segens von dir ausfließen; vgl. Joh. 7, 38; auch Spr. 25, 14; Sir. 35, 24, sowie das arabische Sprichw. in Erpenii gramm. ed. Schultens p. 424: Pluvia nubis cooperiens, dum dona funderet, etc. — **Und wenn ein Baum fällt, nach Süden oder Norden, da wo er hinfällt, der Baum, da bleibt er liegen.** Scheinbar eine Sinnparallele zu V. 2b, also auf die Unaufhaltsamkeit des so oder so den Menschen ereilenden Unglücks oder göttlichen Verhängnisses hinweisend (Hitzig, Hengstenberg ꝛc.; auch Hahn, welcher aber das letzte Glied übersetzt: „an den Ort, wo der Baum fällt, dort kann man sein", also von ihm erschlagen werden). Aber contextgemäßer und der Einführung nicht mit כִּי, sondern mit der einfachen Copula ו entsprechender erscheint es doch, den gleichen Sinn wie in a auch in diesem zweiten Gliede ausgedrückt zu finden, den Sinn also: „die Nutzbarkeit des Baumes bleibt dieselbe, mag er nun auf den Boden eines südlich oder nördlich an ihn

angränzenden Besitzers fallen; kommt er dem Einen nicht zu Gute, so doch dem Andern. Ebenso ist es mit den Gaben der Liebe; ihre Frucht geht nicht verloren, wenn sie auch nicht immer in der beabsichtigten Weise an den Tag kommt" (Elster; vgl. Vaihinger, Wohlfarth rc.). Eigenthümlich Geier, Rosenm. rc.: der fallende Baum sei der Reiche, der hier vor seinem Tode gewarnt werde, nach welchem er keine Wohlthaten mehr thun könne (ähnlich auch Seb. Schmidt, Starke, Mich. rc.). Wegen יְהוּא, einer aramäischen Nebenform von יִהְיֶה, also eigentlich = „er wird sein, sich befinden, daliegen" — vgl. Ewald, §. 192 c, sowie Hitz. z. d. St. Die Behauptung, daß es ein Substantiv sei, von dem ungebräuchlichen Verb. הוא herzuleiten und durch „Bruch" zu erklären (שָׁם יְהוּא „daselbst geschieht der Bruch des Baumes" — so Starke, nach Simon. arcan. form.), entbehrt jeden sprachlichen Grundes.

3. **Erste Strophe, zweite Hälfte.** V. 4 bis 6. Mahnung zu rüstiger, sorgfältiger und unverdrossener Berufserfüllung (zum *μὴ ἐκκακεῖν*, gleichwie vorher V. 1—3 zum *ποιεῖν τὸ καλόν* gemahnt worden war, vergl. Gal. 6, 9). — **Wer auf den Wind achtet, der säet nicht.** Eine Warnung vor zaghafter Bedenklichkeit und deren lähmender Einwirkung auf tüchtiges und fruchtbares Berufswirken. Wem das Wetter nie gut genug ist, wer immer noch günstigere Witterung abwartet, versäumt schließlich den rechten Zeitpunkt für sein Handeln überhaupt. Denselben, vor übertrieben bedächtigem Wesen warnenden Sinn drückt auch das zweite Glied aus. — V. 5. **Gleichwie du nicht weißt, was da sei der Weg des Windes, wie die Gebeine** (entstehen) **im Leibe der Schwangeren.** D. h. wie du die großen Geheimnisse der Natur nicht durchschaust und verstehst. Daß der Ursprung und Weg des Windes in dieser Beziehung sprichwörtlich ist, zeigt Joh. 3, 8 (vgl. oben Kap. 1, 6). Wegen der Bildung der Gebeine der Leibesfrucht im Mutterleibe als eines besonders geheimnißvollen und unerklärlichen Vorganges, vergl. Ps. 139, 13 bis 18. — **So kannst du nicht erkennen das Werk Gottes, welcher Alles wirket.** Das „Werk" oder „Thun Gottes" ist natürlich sein zukünftiges Thun, als welches dem Menschen absolut unbekannt und ein unergründliches Geheimniß ist; weshalb auch aller Erfolg menschlichen Handelns vom Menschen weder vorausgewußt, noch vorausberechnet werden kann. Zu „welcher Alles wirket" vgl. Amos 3, 6; Matth. 10, 28. 29; 19, 26; Eph. 3, 20 rc. — V. 6. **Am Morgen säe deine Aussaat.** Das Säen ist hier bildliche Bezeichnung jeder geordneten Berufsarbeit oder Handtierung, nicht etwa speziell der Wohlthätigkeit; vergl. Hiob 4, 8; Ps. 126, 5; 1 Kor. 9, 10. 11. — **Und am Abend laß nicht ruhen deine Hand;** eigentlich: „gegen den Abend hin (לָעֶרֶב) setze deine Hand nicht zur Ruhe", d. h. sei fleißig in deinem Geschäfte vom frühen Morgen bis zum späten Abend, sei unabläßig thätig. — **Denn du weißt nicht, was glücken wird, ob dies oder jenes.** אֵי זֶה eigentlich nicht „was", sondern „welches, welches von beiden"; der Ausdruck bezieht sich, wie es scheint, auf die doppelte Arbeit, die am Morgen und die am Abend. „Man soll Arbeit an Arbeit reihen, weil die Chancen gleichstehen, und man also hoffen darf, wenn Eines fehlschlägt, daß dann doch das Andere gelingen werde. Die eine Arbeit — und man weiß nicht welche? — verdirbt dir Gott möglicherweise (vgl. Kap. 5, 5); gut, wenn du dann einen Rückhalt, einen zweiten Pfeil zu versenden hast!" (Hitzig). — **Und ob Beides zumal gut sein wird,** d. h. ob beiderlei Arbeit wirklich Gutes, Solides, Dauerhaftes und Lebensfähiges zu Wege bringt, oder ob nicht die Frucht der Einen bald wieder zunichte wird, so daß dir dann lediglich der Ertrag der Anderen verbleibt. כְּאֶחָד „zumal, zusammen", wie Esr. 6, 20; 2 Chr. 5, 13; Jes. 65, 25.

4. **Zweite Strophe.** V. 7—10. Mahnung zu heiterem, zufriednem, aber immer des göttlichen Gerichts eingedenk bleibendem Sinne, und demgemäß zu frohem Genusse der Güter dieses Lebens. — **Und süß ist das Licht, und lieblich für die Augen** (ist's), **die Sonne zu schauen.** Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gibt Hitzig richtig an: Die Tendenz der Rathschläge in V. 1—6 (hauptsächlich in V. 6), dem Leben Garantien zu verschaffen, wird in V. 7 gerechtfertigt. „Das Leben ist schön und werth, daß man Sorge zu ihm trage". Weniger klar und bündig Elster: „Eine solche Energie der Geistesthätigkeit (wie die V. 1—6 geforderte) wird aber nur da stattfinden, wo nicht ängstlich der Erfolg berechnet wird, sondern wo schon der Mensch allein in der erhöhten Thätigkeit seiner Geisteskräfte (?), in dem intensiven Streben nach einem ewigen Ziele seine Befriedigung und seinen Lohn findet" rc. — Das „Licht" steht hier für das Leben, dessen Sinnbild und Wechselbegriff es ist (vgl. Ps. 36, 10; 49, 20; 56, 14; Hiob 3, 20). Ebenso der Ausdr.: „die Sonne schauen", für welchen nicht blos Ps. 58, 9; Joh. 11, 9, sondern auch Stellen bei klassischen Dichtern zu vergleichen sind, z. B. Euripides, Iphig. in Aul. 1218: *ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς βλέπειν;* auch Hippol. 4: *φῶς ὁρῶντες ἡλίου;* Phoeniss. 1084: *εἰ λεύσσει φάος* (d. h. „wenn er lebt"). — V. 8. **Ja, wenn der Mensch viele Jahre lebt.** כִּי, hier den Gedanken des Satzes nachdrücklich hervorhebend, wie unser „ja, ja freilich" (vgl. Hiob 6, 21; Hos. 10, 5); also mit dem folgenden אִם nicht näher zu verbinden, vgl. Spr. 2, 3; Jes. 10, 22 rc. — **So soll er in ihnen allen sich freuen,** also täglich, beständig seinen Frohsinn bethätigen, in Uebereinstimmung mit dem apostolischen *χαίρετε πάντοτε.* Wie dieser Satz in Koheleths Sinne mit der Wahrheit, daß „Alles eitel sei", auszugleichen und zugleich wider den Vorwurf epikuräischer Leichtfertigkeit zu verantworten ist, darüber s. die „dogmatisch-ethischen Grundgedanken". — **Und gedenken der Tage der Finsterniß, daß ihrer viel sein werden.** כִּי hier wohl das relative, nicht das causale *ὅτι;* vergl. Sept.: *καὶ μνησθήσεται τὰς ἡμέρας τοῦ σκότους, ὅτι πολλαὶ ἔσονται.* Die „Tage der Finsterniß" sind natürlich die im Scheol, dem finstern Gefängnisse unter der Erde (Kap. 9, 10), zuzubringenden Tage nach diesem Erdenleben, die Tage, wo man das heitere Sonnenlicht nicht mehr schaut, die Zeit des Todes; vergl. Hiob 10, 21 f.; 14, 22; Ps. 88, 13 rc. — **Alles, was wird, ist nichtig.** כָּל־שֶׁבָּא eigentlich: „Alles, was kommt", nämlich was in diese Welt kommt; Alles, was in dies Leben ein-

tritt, also insbesondere alle Menschen; vergl. Kap. 6, 4; Joh. 1, 9. Doch hat man nicht etwa maskulinisch zu übersetzen: „jeder, der wird"; richtig vielmehr schon Sept.: *πᾶν τὸ ἐρχόμενον ματαιότης*. Zu weit wird der Ausdruck gefaßt von Vaih., Elster ꝛc., welche übersetzen: „Alles Zukünftige ist eitel". Doch ist diese Deutung immerhin richtiger, als die der Vulg. und Luthers, welche שֶׁבָּא auf die Vergangenheit beziehen (Luther: „Alles, was ihm begegnet ist, ist eitel"). Das Sätzchen ist übrigens, wiewohl Begründung des Vorhergehenden, doch asyndetisch angereiht, was einen großen Nachdruck ergibt. — V. 9. **Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend.** Auch hier wieder eine lebhaft-emphatische Asyndesie. Was der vorige Vers allgemein anempfohlen hatte, das wird nun insbesondere der Jugend an's Herz gelegt, als demjenigen Lebensalter, das zu heiterem Sinn und frohem Lebensgenusse vorzugsweise befähigt und darum nach Gottes Willen auch vorzugsweise dazu bestimmt und berufen ist. Aber freilich wird dieser Freude der Jugend sofort auch der nöthige Zaum und Zügel angelegt, durch Erinnerung an die Pflicht, immer auch an die weltrichterliche Thätigkeit Gottes zu gedenken. בְּ in בְּיַלְדוּתֶךָ führt nicht etwa den Grund oder das Objekt des Sichfreuens ein, sondern, wie auch in בִּימֵי im folgenden Gliede (vgl. Jes. 9, 2): Zeit und Umstände, in welchen dasselbe stattfinden soll. — **Und es ergötze dich dein Herz.** Zur Unterscheidung des Ich's vom Herzen vergl. 1, 17; 3, 18; 7, 25 ꝛc. Das Herz soll insofern das Ich, den ganzen Menschen ergötzen, als es selbst טוֹב, wohlauf und guter Dinge (Kap. 7, 3) sein, und dieses sein Wohlsein dem gesammten Befinden der betreffenden Person mittheilen soll. — **Und wandle in den Wegen deines Herzens,** d. h. in den Wegen, welche es gehen will; folge ihm. Vgl. Jes. 57, 17, und zum Gedanken oben, Kap. 2, 10. **Und nach dem Anschauen deiner Augen,** d. h. so daß deine Betrachtung der Dinge, deine heiter und hell beobachtende Thätigkeit, die Norm für dein Handeln bildet, dir dein Thun im Einzelnen vorschreibt (vergl. 32, 8). So nach dem K'ri בְּמַרְאֵה, das durch alle Verss. u. Handschr. bezeugt ist; das K'tib בְּמַרְאֵי, das von Neueren, z. B. Hengstenberg, bevorzugt, würde die Vielheit der Objekte des Sehens als das für den Wandel Maßgebende bezeichnen — ein „unerträgliches Zeugma", wie Hitz. richtig bemerkt. Entschieden verwerflich ist übrigens auch die Hinzufügung eines לֹא vor בְּמַרְאֵה: „und nicht nach dem Anschauen deiner Augen", wie sie sich im Cod. Vat. der Sept., und in der jüdischen Haggada findet; denn die Stelle 4 Mos. 15, 39, die zu dieser Interpolation wahrscheinlich Anlaß gab, steht bei richtiger Auffassung nicht im Widerspruche mit der vorliegenden Ermahnung, so gewiß als es sich dort um hurerisch lüsterne Blicke der Augen, hier dagegen um einen ganz und gar unschuldigen und gottwohlgefälligen Gebrauch derselben handelt. — **Doch wisse, daß um dies Alles dich Gott in's Gericht führen wird.** וְדָע eigentlich: „und wisse"; vgl. Hiob 11, 6. Das Gericht (מִשְׁפָּט) ist ganz gewiß nicht blos als ein diesseitiges zu denken, bestehend etwa in den Kap. 12, 1 ff. geschilderten Beschwerden und Plagen des höheren Alters (Hitzig), oder in den menschlichen Geschicken als Offenbarungsmomenten der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit überhaupt (Clericus, Winzer, Knobel, Elster ꝛc.). Vielmehr wird der Verfasser in erster Linie das „Gericht" im absoluten Sinne, die große Abrechnung nach dem Tode des Menschen, das jüngste Gericht im Auge haben, wie die Parallelen Ps. 143, 2; Hiob 14, 3; 19, 29 ꝛc. unwiderleglich darthun (vgl. auch Hebr. 9, 27; 10, 27); die dem diesseitigen Leben angehörigen Vorspiele dieses Endgerichts werden ihm nur untergeordneterweise mit in Betracht kommen. Weder Vers 8 unseres Kapitels, noch Kap. 9, 10 sprechen hiegegen; denn es ist nicht ein ewiges, sondern nur ein langes vieltägiges Verweilen im Scheol, was Koheleth daselbst lehrt. Durch Kap. 3, 17 aber, ebenso wie durch Kap. 12, 7. 14 empfängt unsre Deutung die vollste Bestätigung. — V. 10. **Und entferne den Unmuth aus deinem Herzen.** Der positiven Mahnung zum Fröhlichsein folgt hier die Abmahnung vom Gegentheile der Fröhlichkeit. כַּעַס „Kummer, Unmuth", übersetzen Sept., Vulg., Geier, Heinem. ꝛc. unpassenderweise mit „Zorn", ebenso wie das folgende רָעָה „Uebel, Unglück" mit „Bosheit" (*πονηρία*, malitia). Die Empfehlung ächter Lebensheiterkeit, im Gegensatze zu ascetischem Trübsinn und finsterer Schwermuth (vgl. Mal. 3, 14; Jes. 58, 3) setzt sich hier offenbar fort; vgl. schon Kap. 9, 7 ff. Wegen בָּשָׂר im zweiten Gliede vgl. Kap. 5, 5. — **Denn Jugendzeit und Morgenroth ist eitel.** Das Bild (הַשַּׁחֲרוּת, späterer Ausdruck für שחר; vergl. das talmudische שַׁחֲרִית) und die verglichene Sache (הַיַּלְדוּת, ebenfalls ein späteres Wort) sind hier, ähnlich wie Kap. 5, 2; 7, 1 durch die einfache Copula miteinander verbunden. Deutlicher, aber freilich auch weniger dichterisch und ergreifend, würde Koheleth geschrieben haben: „denn wie das Morgenroth, so ist die Jugendzeit eitel" (d. h. vergänglich, bald vorübergehend, vgl. 7, 6; 9, 9).

5. Dritte Strophe. Kap. 12, 1—7. Ermahnung, Gott schon in der Jugend zu fürchten, und nicht erst im Greisenalter, der Zeit, wo der nahe Tod sich durch mancherlei Schrecken ankündigt — welche Schrecken hier durch eine Reihe schwungvoller, aber zum Theil auch schwülstiger Bilder aus den mannigfaltigsten Bereichen des Natur- und des Menschenlebens veranschaulicht werden. — **Und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend.** Ueber den Plur. בּוֹרְאֶיךָ s. oben, zu Kap. 5, 7. Das „Gedenken" (זכר) ist natürlich ein Gedenken mit gebührender Ehrfurcht sowie mit dem Gefühle des Danks ob der vielen empfangenen Wohlthaten, also wesentlich eins mit der Kap. 12, 14 ausdrücklich, und Kap. 11, 9 b wenigstens der Sache nach anempfohlenen Furcht Gottes. — **Bevor noch die bösen Tage kommen.** Wörtl.: „bis daß nicht", d. i. ehe, bevor; ebenso V. 2 und in der späteren Ressumtion: V. 6. Die „bösen Tage" und die dann folgenden „Jahre" ꝛc. sind natürlich die des Greisenalters, die der dem Tod unmittelbar vorhergehenden Zeit, im Gegensatze zur frischen fröhlichen Jugendzeit. — V. 2. **Bevor noch die Sonne sich verfinstert und das Licht.** Vergl. 11, 7. Verfinsterung von Sonne und Licht muß laut dieser Stelle

gleichbedeutend sein mit Schmälerung und Trübung der Lebensfreude, oder mit dem Hereinbrechen der Nacht des Todes, wie dasselbe im hohen Greisenalter empfunden wird. Speziellere Ausdeutung der Sonne und des Lichts (sowie des nur der Schilderung halber hinzutretenden Monds nebst den Sternen) ist unzulässig und führt zu Geschmacklosigkeiten, wie bei Sal. Glassius, Oeting., F. v. Meyer, welche an die Verfinsterung der Geistes-, Gemüths-, Verstandes- und Seelenkräfte denken; bei Wedel (s. Einl. §. 6, S. 124), der unter der Sonne das Herz, unter dem Monde das Gehirn, unter den Sternen die Eingeweide (!), sowie unter Wolken und Regen den im Greisenalter besonders häufigen Schnupfen (!) verstanden wissen will u. s. w. Uebrigens ist Verdunkelung von Sonne, Mond und Sternen auch sonst ein beliebtes Bild für Unglücks-, Straf- und Gerichtszeiten; vgl. Jos. 3, 4; 2, 10; Amos 8, 9; Jes. 13, 10; Ezech. 32, 7; Apostelg. 2, 20; Offenb. 6, 12. Auch bei klassischen Dichtern findet sich Aehnliches, z. B. Catull VIII, 3: Fulsere quondam candidi tibi soles; Martial, Epigr. V, 20, 11: Nunc vivit sibi neuter, heu, bonosque Soles effugere atque abire sentit. — **Und die Wolken zurückkehren nach dem Regen,** d. h. eine Trübsal die andere ablöst, eine Unglückszeit da aufhört, wo die andere anfängt. Damit ist, im Gegensatze zu den bloßen Regenschauern oder vorübergehenden Gewitterregen des Sommers, die eigentliche Regenzeit, der Winter charakterisirt. Das Greisenalter ist, wie vorher als einbrechende Nacht, so hier als Winter (oder Spätherbst) des Lebens versinnbildlicht; vgl. Hiob 29, 3, wo das reife Mannesalter als „Tage des Herbstes" (יְמֵי חָרְפִּי) bezeichnet ist. Auch wir reden bekanntlich bald von einem Lebensabend, bald von einem Lebensherbste oder -winter. — V. 3—5. Eingehendere bildliche Beschreibung der Gebrechlichkeit und Todesnähe des Greisenalters. Dieses wird hier unter dem Bilde eines Hauses dargestellt, dessen früher muntere, rührige und lebensfrische Bewohnerschaft matt, krank, unthätig und traurig wird. Gegen Umbreit und Elster, welche diese Auffassung als hart und geschmacklos verwerfen und die Stelle vielmehr als poetische Beschreibung des Tages des Todes, der unter dem Bilde eines schrecklichen Ungewitters dargestellt werde, fassen, s. besonders Gurlitt, Stud. u. Krit. 1865, II, S. 331 ff. (vgl. oben, S. 124). Vgl. auch unten, dogmat.-ethische Grundgedanken. — **An dem Tage, wo die Wächter des Hauses zittern.** Mit einem Hause oder Zelt wird der menschliche Leibesorganismus auch sonst häufig verglichen, z. B. Jes. 38, 12; Weish. 9, 15; Hiob 4, 19; 2 Kor. 5, 1 ff.; 2 Petr. 1, 13 f. So auch außerhalb der Heiligen Schrift, z. B. bei dem arabischen Dichter Hariri (Ausg. v. Rückert, S. 293); bei Virgil, Aen. VI, 734; bei Aelian, V. H. V, 3 u. s. w. Die „Wächter des Hauses" sind die Arme mit den Händen, welche den Körper vor Unbill zu schützen bestimmt sind, bei hochbetagten Greisen aber zitternd werden. Dieselben sind natürlich als außerhalb des Hauses befindlich, aber als eng mit demselben zusammengehörig gedacht. Ueber den Nutzen der Hände als Schutz und Bewaffnung des Körpers vergl. Galenus, de usu partium I, 4 (Opp. ed. Kühn, T. III, p. 8). — **Und sich krümmen die Männer der Kraft,** d. h. offenbar die Beine, die im hohen Greisenalter ihre Muskelkraft verlieren und, während sie beim kräftigen jungen Manne mit Marmorsäulen verglichen werden konnten (vgl. Hohel. 5, 10), nunmehr in sich selbst zusammensinken, schwach, schlaff und gekrümmt werden. Vgl. die „gekrümmten Knie", Hiob 4, 4; die „schwachen Knie", Ps. 109, 24; die „wankenden" oder „ermüdeten Knie", Jes. 35, 3; Hebr. 12, 12; auch 3 Makk. 4, 5: *τὴν ἐκ τοῦ γήρως νωθρότητα ἐπικύφων* ꝛc. — „Männer der Kraft" ist sonst eine Bezeichnung für rüstige Kriegshelden: Richt. 20, 44; 2 Sam. 11, 16; 2 Kön. 24, 16; und gerade bei diesen kommen ja starke und kräftige Beine vorzugsweise in Anschlag: s. Ps. 147, 10; 2 Sam. 1, 23 ꝛc. — **Und die Müllerinnen feiern, weil ihrer wenige geworden.** הַטֹּחֲנוֹת „die Mahlenden, die mahlenden Mägde" sind nothwendig auf die Zähne zu deuten, wie sowohl der begründende Beisatz כִּי מִעֵטּוּ „denn sie haben sich verringert, ihrer sind wenig geworden" zeigt, als die nachherige Erwähnung der „Stimme der Mühle", d. h. der aus dem Walle der Zähne hervorgehenden menschlichen Sprache oder Rede (V. 4). Wie naheliegend der Vergleich des menschlichen Gebisses mit einer Mühle ist, zeigt das Vorkommen der Bezeichnung „Mühlsteine" oder „Müllerinnen" für Backenzähne in zahlreichen Sprachen, z. B. im Syrischen (מחנות), Griechischen (*μύλακροι, μολοδόντες, μύλαι*), Lateinischen (molares). Die weibliche Form מחנות spielt an auf die im ganzen Alterthum verbreitete Sitte, wonach Sklavinnen das Mahlen mit der Handmühle besorgten (2 Mos. 11, 5; Hiob 31, 10; Jes. 47, 2; Matth. 24, 41), steht übrigens auch mit dem z. B. Spr. 25, 19 vorkommenden Gebrauche von שֵׁן als Femin. wohl im Einklang. — **Und sich verfinstern die durch die Fenster Schauenden.** Dies sind die Augen, die hier um so passender als רֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת bezeichnet sind, da עַיִן „Auge" stets Femin. ist, da die Wimpern, wie sonst mit Fäden eines Netzes (Spr. 6, 25; vgl. z. d. St.), so hier offenbar mit den Stäben eines Gitters oder mit Gitterwerk (אֲרֻבּוֹת) verglichen sind, und da es endlich sehr nahe lag, die Werkzeuge des Sehens, des vornehmsten aller Sinne, gleichsam als die Herrinnen des Hauses, welche ruhig in die Außenwelt hinausschauen, in Gegensatz zu den Zähnen als Dienerinnen oder Sklavinnen zu stellen. Vgl. Cicero, Tusc. I, 20: Oculi quasi fenestrae sunt animi; — — foramina illa, quae patent ad animum a corpore, callidissimo artificio natura fabricata est; auch Lactanz, de opif. Dei, c. 8; Clemens, Strom. VII, p. 685 s., sowie die kabbalistische Theorie von den sieben Oeffnungen oder Pforten des Kopfes, wovon die beiden Augenhöhlen die obersten und vornehmsten sind (Jezira c. 4; vgl. Talm. tract. Schabb. f. 152, col. 1; Buxtorf, florileg. p. 320). Als „finster geworden" oder „sich verfinsternd" werden aber diese durch's Fenster Schauenden hier bezeichnet mit Bezug auf das Schwinden oder Blödewerden des Augenlichts bei Greisen, z. B. bei Isaak (1 Mos. 27, 1), bei Jakob (1 Mos. 48. 10), bei Eli (1 Sam. 3, 2), bei Ahia (1 Kön. 14, 4) ꝛc.; vgl. auch Ps. 69, 24; Klagel. 5, 17; 5 Mos. 34, 7. — V. 4. **Und verschlossen werden die Thüren nach der Straße,** nämlich der Mund, dessen Unter-

und Oberlippe den beiden Flügeln einer Thür (דְּלָתַיִם) verglichen sind; vergl. Ps. 141, 3; Mich. 7, 5; Hiob 41, 6. בַּשּׁוּק eigentl.: „an der Straße", oder auch „auf die Staße", weist jedenfalls auf die Bestimmung des Mundes zur Vermittlung eines Verkehrs mit der Außenwelt, sei es durch Intussusception von Speisen, sei es durch Ausgehenlassen von Worten oder sonstigen Lauten hin. Da die letztere Beziehung weniger nahe liegt und dem folgenden Gliede vorgreifen würde, so ist wohl an die Bedeutung des Mundes als Eßwerkzeug zu denken, das „Verschlossenwerden" der Thüren also als Anspielung auf die geringe Eßlust der Greise zu deuten (richtig Ewald, gegen Knob., Vaih. ꝛc.). Allzu künstlich Herzf. und Hitzig: „die Lippen des zahnlosen Mundes kneifen zusammen"; aber auch Hengstenberg: das Verschlossenwerden der Thüren gehe auf die Schwerhörigkeit, dieses bekannte charakteristische Gebrechen des Greisenalters, das hier nicht fehlen dürfe (?!). — **Dieweil der Mühle Stimme leiser wird.** Die „Mühle" ist der Zähne-Apparat, laut V. 3; ihre „Stimme" oder ihr Geklapper ist aber nicht der durch das Zerkauen der Speisen verursachte Lärm — was sehr hart und unnatürlich wäre (gegen Ewald u. A.), sondern die unter Mitwirkung der Zähne hervorgehauchte, gleichsam aus dem Wall der Zähne (ἕρκος ὀδόντων) hervorgehende menschliche Rede, die Stimme, die im Greisenalter gewöhnlich schwächer und leiser wird. — **Und es sich zur Sperlingsstimme anläßt.** So (mit unpersönlicher Fassung des יָקוּם) gewiß richtig Ewald u. Hitzig, unter Verweisung auf Jes. 29, 4, wo ebenfalls eine schwache Stimme dem leisen Gezirp oder Gewisper, wenn nicht der Sperlinge, doch andrer kleiner Vögel oder Thierlein verglichen ist. Gewöhnlich (Sept., Vulg., Luther, Knobel, Vaihinger ꝛc.): „und man sich erhebt beim Gesange der Vögel", d. h. am frühesten Morgen, — was also eine Anspielung auf die Schlaflosigkeit der Greise ergäbe. Aber daß קוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר diesen Sinn des Frühaufstehens ausdrücken solle, ist mehr als zweifelhaft; statt יָקוּם wäre dann eher יֵעוֹר zu erwarten gewesen. Auch ist frühes Aufstehen keineswegs eine allgemeine Sitte der Greise, und — was wichtiger ist als alles Uebrige — der Context fordert die Beziehung auf das leise, klanglos flüsternde Reden der Greise; s. das folgende Glied. Zu קוּם לְ im Sinne von „sich wozu anschicken, anlassen", vergl. Zeph. 3, 8; 1 Sam. 22, 13. — **Und leise tönen alle Töchter des Gesanges,** d. h. alle Gesänge, alle Lieder, die der Greis etwa mitzusingen versucht, die er aber nur mit zitternder Stimme und kaum vernehmlich vortragen kann. Die „Tochter" eines Dings ist nach hebr. Sprachgebrauche dessen einzelne Kundgebung oder Aeußerung; vgl. das bekannte rabbinische בַּת קוֹל, sowie Ausdrücke wie „Töchter Rabba's", Jer. 49, 2; „Sohn des Fettes", Jes. 5, 1 ꝛc. Richtig Hitzig und im Wesentlichen auch Hengstenberg, der unter „Töchtern des Gesanges" die zum Singen nöthigen Eigenschaften versteht. Willkürlich dagegen Knobel, der an Sängerinnen, sowie Herzfeld, der an Singvögel denkt (wonach also der hier geschilderte Fehler die Schwerhörigkeit des Greises wäre); auch Vaihing., der an Sangeswerkzeuge gedacht wissen will, sowie endlich Umbreit und Elster, die die Stelle vom Niedrigfliegen und unruhigen Umherflattern der Singvögel (?) bei einbrechendem Gewittersturme verstehen. — V. 5. Die Rede bleibt fortwährend noch von בַּיּוֹם שֶׁ׳ zu Anfang des dritten Verses abhängig, wenn nicht grammatisch — was namentlich bezüglich der beiden parenthetischen Schlußzeilen unmöglich ist — doch wenigstens logisch. — **Auch vor der Höhe fürchten sie sich,** d. h. jedes Ersteigen einer Anhöhe, eines Berges, fällt ihnen wegen ihrer Engbrüstigkeit und ihres kurzen Athems beschwerlich; eine Bemerkung die sich an das unmittelbar Vorhergehende, auf die schwache Stimme der Greise Bezügliche, sehr passend anschließt. So richtig fast alle neueren Ausleger, auch Ewald, der früher übersetzte: „auch vor dem Hohen fürchtet man sich", nämlich vor Gott, dem Hohen schlechtweg. — **Und Schrecken auf dem Wege,** nämlich drohen ihnen, begegnen ihnen, und verleiden ihnen, die zu unbeholfen und schwach sind, um solchen Schrecknissen leicht auszuweichen, alles Gehen überhaupt. Wegen der abstrakten Pluralform חַתְחַתִּים s. Ewald, §. 179, a. — **Und es blüht der Mandelbaum.** So hat man die Worte וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד ohne Zweifel zu übersetzen: vgl. wegen der Schreibung יָנֵאץ für יָנֵץ (Hiph. von נצץ): Ewald §. 15, a; §. 141, b. Da der Mandelbaum seine Blüthen mitten im Winter, und zwar auf ganz nacktem blätterlosem Stamme trägt, und da diese (früher röthlichen oder fleischfarbenen) Blüthen, namentlich um die Zeit wo sie abfallen, ganz wie weiße Schneeflocken aussehen (Bodenstedt, 1001 Tage im Orient, II, S. 237), so ist die Mandelblüthe ein sehr passendes Symbol des Greisenalters mit seinen Silberhaaren und seiner winterähnlich dürren, öden und unfruchtbaren Verfassung. Richtig Ewald, Heiligst., Vaihinger, Gurlitt ꝛc., der Erstgenannte unter passender Verweisung auf Philo, de vita Mosis 3, 22. Allzu gesucht will Hengstenberg nach Jer. 1, 11 die Worte von dem vielen Wachen, den schlaflosen Nächten des Greisenalters verstanden wissen, während Schröder, Gesen.-Dietr. u. A. יָנֵאץ als intrans. Fut. Hiph. von נאץ fassen: „und die Mandel wird verachtet" (von dem zahnlosen Greise nämlich, der sie nicht beißen kann); Andere sich auf's Emendiren verlegen, z. B. Gaab, der יְנֻאַץ „wird verachtet" liest, Hitzig, der יִנְאַץ schreibt und so den kaum verständlichen Sinn erzielt: „und der Mandelbaum lehnt ab", d. h. läßt den schwachen Greis nicht zu seiner Frucht gelangen (was nach Analogie von Hohel. 7, 9 zu verstehen sein soll) ꝛc.; noch Andere endlich dem Ausdruck שָׁקֵד einen ungewöhnlichen Sinn aufzwängen, wie Hahn, der darunter den „Wachen", d. h. den menschlichen Geist versteht und übersetzt: „und Schwingen bekommt der Wache", was soviel sein soll wie: der vorher nur halbwache Geist wird im Moment des Todes zu lichtem Leben und voller Freiheit entfesselt (gegen welche Erklärung auch das sonstige Nichtvorkommen eines Hiph. denom. הֵנֵץ von נוֹצָה die Schwinge spricht. — **Und lästig wird die Grille,** wegen ihres Singens und Zirpens nämlich, oder auch wegen ihres hüpfenden Fliegens und Kriechens. חָגָב eigentlich: „Heu-

schrecke", wird hier passender durch Grille übersetzt, weil es höchst wahrscheinlich die verhältnißmäßige Kleinheit der Heuschrecke ist, die ähnlich wie Jes. 40, 22; 4 Mos. 13, 34 neben ihrer Lästigkeit hauptsächlich in Betracht kommt (wir würden etwa sagen: „und lästig wird die Mücke", oder „die Fliege"). Wegen יִסְתַּבֵּל (fut. Hithpa. von סבל), „sich lästig zeigen, zur Last fallen", vgl. Gesenius im Thesaur. Das Richtige hat hier schon Kimchi, dem von Neueren besonders Gurlitt gefolgt ist, annäherungsweise auch Gesenius und Hengstenb., von welchen freilich jener an das Lästigwerden der Heuschrecken als Speise denkt, dieser aber die Heuschrecken figürlich, im Sinne von lebensfeindlichen Mächten verstanden wissen will. Entschieden abzuweisen sind die zahlreichen übrigen Erklärungsversuche, die in zwei Gruppen zerfallen, sofern sie entweder die Heuschrecke als Bild des Greisen selbst, resp. seiner Leibesgestalt fassen, oder den Sinn von חָגָב durch eigenthümliche Worterklärung zu alteriren suchen. Zur ersteren Gruppe gehören die Erklärungen von Septuag., Vulg., Syr., Ar. 2c., die in der Deutung: „und die Heuschrecke fett wird" (aufschwillt) übereinkommen, das Ganze also, freilich im Widerspruche mit der sprachlich gesicherten Bedeutung von הסתבל, als bildliche Darstellung des Wohlbeleibtwerdens der Greise fassen; 2) von Luther, Geier, Vaihinger 2c., welche die Heuschrecken auf das im hohen Alter gekrümmte oder gebückte Skelett oder Rückgrat des Menschen deuten, und deshalb übersetzen: „und die Heuschrecke (Grille) beladen wird"; 3) von Hitz.: „und tragen läßt sich der Springer", d. h. der vorher lustig Umherhüpfende kann nicht mehr gehen; 4) von Oetinger: „und die Heuschrecke sich zur Last wird", d. h. der Körper sich nur noch mühsam umherschleppt; 5) von Ewald, Heiligst., Hahn, welche in der Deutung der Heuschrecke auf den inneren Leib oder auf den Geist des Menschen übereinkommen (Ewald: „und die Heuschrecke sich hebt", nämlich zum Fliegen; Heiligstedt: „et tollit se ad volandum locusta"; Hahn: „und sich entlastet die Heuschrecke", was gleich sein soll unserem: „und der Schmetterling sich entpuppt"). Zur zweiten Klasse sind Erklärungen zu rechnen, wie diejenige des Chald. und Ibn Esra's: „wenn die Knöchel dick werden"; Bocharts: „wenn das Schenkelbein schwer wird"; Knobels: „und der Athem sich schleppt" (die beiden Letzteren auf Grund eigenthümlicher Deutung von חָגָב nach dem Arabischen). — **Und wirkungslos wird die Kapper,** d. h. wo sowohl die Eßlust wie die Neigung zum Beischlaf selbst durch so starke Reizmittel wie Kappernbeeren nicht mehr erzeugt werden kann. Da אֲבִיּוֹנָה in der Bedeutung „Kapper" (*κάππαρις*) durch das Zeugniß der ältesten Uebersſ. gleicherweise wie der Rabbinen feststeht (vergl. Buxtorf, Lex. Rabb. et Talm. p. 12. 2098), und da der Genuß der Beeren oder Knospen des Kappernstrauchs unzweifelhaft eine zum Appetit reizende, nach alt-orientalischer Vorstellung aber auch eine zur Wollust reizende Wirkung ausübt (vergl. Plutarch, Sympos. 6, qu. 2; Winer, R.-W.-B., Art. „Kappern"), so läßt sich die Richtigkeit dieser Deutung nicht bezweifeln, und Luthers Uebersetzung: „und alle Lust vergeht" erscheint wenigstens als sinngemäß. Zu תָּפֵר ist, wie sonst bisweilen zu כָּרַת (s. 1 Kön. 8, 9; 2 Chron. 5, 10; 7, 18) als Objekt בְּרִית zu ergänzen und das „den Bund aufsagen" oder „bundbrüchig werden" der Kapper als poet. Metapher für „wirkungslos werden, den Dienst versagen" zu fassen. Zum Aufhören des Liebesgenusses im hohen Alter vergl. 1 Mos. 17, 17 (Röm. 4, 19); 1 Kön. 1, 4 2c.; auch Juvenal, Sat. 12, 204: coitus jam longa oblivio etc. — Abweichende Erklärungen: 1) Sept., Vulg., Syrer, Arab., Rosenmüller, Heiligstedt, Ewald, Vaihinger: „und die Kapper aufbricht", d. h. der Geist als Kern sich aus seiner abfallenden Körperhülle hervordrängt; 2) Vers. Veneta (*πaύσῃ ἡ ὄρεξις*), Abulwalid, Luther, Hengstenberg 2c.: „da das Begehren versagt"; 3) Schmidt, Döderlein 2c.: „da die Turteltaube, der Vorbote des Frühlings, verschmäht wird"; 4) Hahn: „da die Arme (fem. von אֶבְיוֹן) ausbricht", d. h. da die eingeschlossene Seele ihr Gefängniß, ihre irdische Hülle zerbricht u. s. w. Das Richtige haben von Neueren namentlich Knobel, Hitzig und Gurlitt. — **Denn der Mensch geht hin zu seinem ewigen Hause, und auf der Straße laufen** (schon) **umher die Trauernden.** Offenbar eine Parenthese, durch welche die bisherige Schilderung der Gebrechen des Greisenalters, insbesondere die in den drei letzten Sätzchen enthaltene, begründet wird, und zwar durch Hinweisung auf das unmittelbare Bevorstehen des Todes für den Greis. „Der Mensch geht hin" (הֹלֵךְ), d. h. er steht im Begriffe zu gehen; vergl. 1 Mos. 19, 13. 14 2c. Das „ewige Haus" ist das Grab, aus dem keine Rückkehr in's irdische Leben mehr stattfindet (vergl. Hiob 7, 10; Ps. 49, 12; Jes. 14, 18 2c.). Dieselbe Bezeichnung findet sich auch Tob. 3, 6; Targ. Jonath. in Jes. 42, 11; bei den Aegyptern (Diodor Sic. I, 51), den Arabern (Koran, Sure 41, 28) und den Römern (domus aeterna; marmorea domus, Tibull, Carm. III, 2, 22). Das „Umherlaufen der Trauernden auf der Straße" ist lebhaft veranschaulichende Schilderung der Vorbereitungen zu einem großen Leichenbegängnisse, welche schon vor dem Ableben eines todtkranken Greisen seitens seiner Erben getroffen werden. Erklärt man so (im Wesentlichen mit Hitzig), so hat man nicht nöthig, das וְסָפְדוּ mit Hengstenberg 2c. als praet. prophet. zu fassen, also zu übersetzen: „bald, demnächst werden die Trauernden umhergehen". Wegen der Trauersitten der alten Hebräer vgl. übrigens Am. 5, 16; Jes. 15, 3; Jer. 9, 16 ff.; Matth. 9, 23; 11, 17 2c. — V. 6. 7 lassen auf die Schilderung des Greisenalters die seines endlichen Abschlusses im Tode folgen, und zwar so, daß die Auflösung des geistleiblichen Organismus zuerst (V. 6) unter verschiedenen Bildern, dann eigentlich oder ihrem inneren Wesen nach beschrieben wird. In syntaktischer Beziehung laufen die beiden Verse dem V. 2 parallel, indem die daselbst begonnene Construction mit עַד אֲשֶׁר לֹא „bevor, ehe dann" wieder aufgenommen wird. — **Bevor der silberne Strick losgehet,** d. h. ehe der Lebensfaden gelöst, zerrissen wird. Als „Silberstrick" und nicht etwa als Zeltstrick (der das Zelt vor dem Zusammenfallen schützt, s. Hiob 4, 21; vgl. Jes. 38, 12) ist der Lebensfaden hier bezeichnet, weil der Verfasser den Lebenden oder vielmehr seinen Leibesorganismus als eine

an silberner Schnur hängende goldene Oellampe denkt, wie das Folgende zeigt. Beide Bilder aber weisen durch die Edelmetalle, deren sie gedenken, auf das menschliche Leben als ein kostbares, edles Gut hin; vgl. die Zusammengesellung von Silber und Gold in Spr. 25, 11. — Lies יִרְחַק, discessit, longe recessit („losgeht, entweiht"), nicht יֵרָתֵק „wird entkettet, losgerissen", wie das K'ri will; auch nicht יֵרָחֵק „wird zerrissen", oder יֵחָרֵק „zerreißt" (Hitzig), oder יִנָּתֵק „wird abgerissen" (Pfannkuche) — lauter Emendationen, die wegen der Einfachheit und Deutlichkeit des K'tib unnöthig sind. — **Und das goldene Gefäß zerbricht.** גֻּלָּה eigentlich: s. v. a. גַּל „Quelle" (vergl. Hohel. 4, 12 mit Jos. 15, 19; Richt. 1, 15) bedeutet Sach. 4, 3 einen Oelbehälter, eine Oelschale oder Oellampe, und wird auch hier so zu nehmen sein. Der menschliche Körper ist also als Gefäß gedacht, in welchem, wie in einer Lampe das Oel, so das Blut, der Träger der Seele oder des Lebens enthalten ist (vergl. 3 Mos. 17, 14). Gleich dem kostbaren Oele jener sacharjanischen Leuchter, welches Sach. 4, 12 geradezu als „Gold, Goldflüssigkeit" bezeichnet ist, ist auch das Blut das vorzugsweise edle kostbare Fluidum im menschlichen Organismus, und wohl mit Bezug auf es, als die Bedingung seines Lebens und Gedeihens, wird daher dieser Organismus hier selbst als „golden", als גֻּלַּת הַזָּהָב bezeichnet. Wird dabei dennoch ein Zerbrechen dieses Goldgefäßes als sicher bevorstehend vorausgesetzt, so erscheint eben dies als ein gewissermaßen witziges und doch tragisches Paradoxon, ähnlich wie jenes „Rosten" des Goldes und Silbers, wovon Jak. 5, 3 die Rede ist. Daß der Ausdruck des Verfassers hier wesentlich durch die Grundstelle Sach. 4, 2 ff. bedingt und bestimmt erscheine, behauptet übrigens nicht blos Hengstenberg, sondern auch Hitzig z. d. St. — **Und zertrümmert wird der Eimer an der Quelle.** Der Eimer oder Schöpfkrug (כַּד) ist nicht ohne Weiteres identisch mit jenem goldnen Oelgefäße, also bildliche Bezeichnung nicht des ganzen Körpers, sondern nur eines bestimmten Organs desselben, desjenigen nämlich, womit man „Luft" oder Athem schöpft", d. h. den Körper aus dem ihn umgebenden Quell alles Lebens tränkt oder speist. Das vorige Bild wird also jetzt verlassen, oder vielmehr unvermerkt in ein ihm nahe verwandtes umgewandelt; aus der in goldner Lampe brennenden Oelflamme wird die unsichtbare innere Flamme des Athmungsprozesses, dessen physisches Substrat oder Organ die Lunge bildet. Ihre Zerstörung im Tode wird bildlich als ein „Zerschellt- oder Zertrümmtwerden" (תִּשָּׁבֵר) des Eimers an seinem Born, aus dem er bis dahin täglich geschöpft, bezeichnet, — worin eine gewisse Steigerung des Ausdrucks, verglichen mit dem vorigen, offen zu Tage liegt; vgl. שבר in Jes. 42, 3. — **Und zerschmettert wird das Rad am Born.** Nicht ein neues Bild, sondern nur eine speziellere Ausführung des zuletzt vorhergehenden. Das „Rad am Born" ist das zur Auf- und Abwindung jenes Eimers dienende Brunnenrad, läßt sich übrigens nicht spezieller auf ein bestimmtes Organ des Körpers deuten, sondern versinnbildlicht das in stetem Kreislauf sich abwickelnde organische Leben selbst, ganz wie das vielleicht auf unsrer Stelle beruhende „Rad der Geburt" des Jakobusbriefes (τρόχος τῆς γενέσεως, Jak. 3, 6). Der „Born" oder die „Cisterne" (הַבּוֹר) ist von jener Quelle (מַבּוּעַ) sachlich nicht verschieden, bezeichnet also ebenfalls die den Menschen umgebende und die unentbehrlichste aller Lebensbedingungen, den Athem, darreichende Luft, nicht etwa die ganze Welt, wie Hengstenberg will, oder das Grab, woran einige Andere denken. אֶל־הַבּוֹר ist übrigens s. v. a. עַל הַבּ׳ „beim Brunnen", vgl. 1 Sam. 20, 25; 2 Sam. 2, 9 ff. Beachte noch das Passiv נָרֹץ statt des früheren Aktivs תָּרֻץ; das goldne Oelgefäß „zerbricht" gleichsam von selbst; sobald der es haltende Silberstrick reißt; das Schöpfrad aber „wird zerbrochen", wird durch einen von außen her wirkenden gewaltsamen Akt der Zerstörung zugleich mit der ganzen Maschine des Lebens zertrümmert. — Bei älteren Auslegern viele willkürliche physiologisch-anatomische Ausdeutungen der einzelnen Momente der Schilderung, wie denn z. B. Melanchthon den Silberstrick auf die Nerven und Sehnen, die „goldne Quelle" auf das Herz, den „Eimer am Born" auf die große Ader über der Leber, Praun (Physico-anatomica analysis cap. XII Ecclesiastis) die silberne Schnur auf den Brustmilchgang, Witsius das goldene Gefäß auf das Hirn, Wedel ebendasselbe auf das Herz, Hottinger aber auf die Galle deutete, während die Meisten seit Harvey's Entdeckung des Blutkreislaufs eben diesen sowohl durch das goldene Gefäß, wie durch die Quelle oder den Born bezeichnet fanden (Jablonski, Hansen, Michaelis, Starke, Scheuchzer rc.), im Einzelnen aber dabei vieles Wunderliche einmischten, z. B.: der Eimer sei die Leber (Witsius), oder die Lymphe (Wedel), oder der Magen (Hottinger), oder die cisterna chyli (Praun, Scheuchzer); das Rad bedeute die Nieren, Harngänge und Blasen (Wedel), oder die peristaltische Bewegung der Gedärme (Scheuchzer, Praun), oder die Bewegung der Lunge (Sibel, Jablonski) rc. Vergl. überhaupt Starke z. d. St., sowie die oben S. 124 angeführten exeget. Monographien. — **Und der Staub zurückkehrt zur Erde, wie er war,** nämlich als Staub; vgl. 1 Mos. 3, 19; Ps. 104, 29; Hiob 34, 15, an welche Stellen, namentlich die erstgenannten, Koheleth sich im Ausdruck anschließt. Ueber die Form וְיָשֹׁב vgl. Ewald, §. 343b. — **Und der Geist zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben,** nämlich als belebendes Prinzip im menschlichen Organismus, vergl. 1 Mos. 2, 7; Ps. 104, 30; Jes. 42, 5; Jer. 38, 16. Eine persönliche Unsterblichkeit des Menschengeistes sagt die Stelle zwar nicht ausdrücklich aus, aber sie leugnet sie auch nicht; denn daß der Verfasser an ein pantheistisches Verschwimmen der Seele im Allgeist denke, daß nach ihm „diese zu individueller Existenz losgetrennte Partikel des in die Welt ergossenen göttlichen Odems von Gott wieder an sich gezogen werde, und so mit seinem Odem, der Weltseele, sich wieder vereinige" (Hitzig) — dies kann nur rationalistische Befangenheit in d. St. finden. Vielmehr wird Kohel., worauf seine früheren Bezeugungen seines individuellen Unsterblichkeitsglaubens unabweislich führen (s. 9, 5. 10; 11, 9), das Zurückkehren des Geistes zu Gott als ein Eingehen in die Nähe und

ewige Gemeinschaft Gottes, nicht als ein Aufgehen in der Gottheit gedacht haben. Und jenes Kap. 9 von ihm erwähnte Gelangen der Abgeschiedenen in den finstern, vom göttlichen Licht und Leben trennenden Scheol wird ihm als ein blos provisorisches, als ein Zwischenzustand erschienen sein, worauf letztlich nach jenem „Gerichte" (Kap. 11, 9) ein ewiges Sein bei Gott folgen werde. Vgl. Vaihinger: „Demnach scheint das Kommen zu Gott in der Vorstellung des Predigers ein allmähliches zu sein, und ihm auch die Ansicht Ps. 49, 16 vorgeschwebt zu haben, daß der Fromme aus dem Scheol befreit werde, und, durch das Gericht freigesprochen, beseligt bei Gott lebe, Ps. 17, 15, während der Gottlose nach dem Gericht wieder in den Scheol zurückgestoßen wird, also ewig in demselben bleibt, Ps. 49, 15; Luk. 16, 22 ff.;" — auch Hengstenberg: „Es ist unmöglich, daß mit dem Momente des Todes der sonst so ernst betonte Unterschied des Gerechten und des Bösen auf einmal zunichte werde. Dagegen entscheidet der schneidende Ernst, mit dem überall und namentlich auch in unsrem Buche das diesseitige Gericht verkündet wird. Nach allem diesem, nach der lebhaften Betonung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, in welche das ganze Buch V. 14 ausläuft, wird das Zurückkehren der Seele zu Gott nur dasjenige sein können, von dem der Apostel redet 2 Kor. 5, 10; Röm. 14, 10; Hebr. 9, 27." — Beachtenswerth bleibt noch, daß die Avesta, von allen altheidnischen Religionsurkunden diejenige, welche der alttestamentlichen Offenbarung auf's nächste verwandt und mit den bedeutsamsten Anklängen an dieselbe erfüllt ist, einen dem vorliegenden ganz ähnlichen Ausspruch enthält: „Wenn der Leib hienieden stirbt, so vermischt er sich mit der Erde, die Seele aber kehrt in den Himmel zurück" (Bundehesch p. 384, bei Anquetil du Perron). Verwandtes findet sich aber auch bei einigen Griechen, z. B. Phokylides, *Ποίημα νουθετικόν* v. 100 s., und bei Euripides, fragm. bei M. Aurel. ad se ips. VII, 50.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Daß unser Abschnitt so recht eigentlich den Reinertrag der religiösen Spekulation des Predigers enthält, daß die positiven Grundgedanken des ganzen Buches in ihm zur vollsten Entfaltung, zur treffendsten und bestimmtesten Aussage gelangen, dies kündigt sich auch schon äußerlich darin an, daß der im Früheren bisweilen matte, in prosaischer Breite und Klanglosigkeit verlaufende Vortrag sich jetzt zum erhabensten Schwunge erhebt und mit dem reichsten Bilderschmucke bekleidet. Wenn schon Kap. 10 sich durch seinen größeren Reichthum an sinnigen Bildern und witzigen Sentenzen vortheilhaft vom Vorhergehenden abgehoben hatte, so drängt von Anfang des 11. Kap. an in noch viel auffallenderem Maße sich Bild an Bild, und vollends in den Eingangsversen des 12. Kap., oder in der dritten Strophe unsres Abschnitts steigert sich der bildliche Schmuck der Rede zu einer Fülle der tiefsinnigsten, lebensvollsten und überraschendsten Vergleiche, welche hie und da fast den Eindruck übertriebener Häufung und üppiger Schwulst zu gewähren droht. Und doch bedürfen die einzelnen bildlichen Ausdrücke nur einer richtigen Erklärung und passenden Eingliederung in den Zusammenhang des Ganzen, um wider jeglichen Verdacht der Geschmacklosigkeit oder Ueberladenheit gerechtfertigt dazustehen und das Objekt der Schilderung: die mancherlei Beschwerden des Alters, die Vorboten des nahen Todes, sowie endlich den Prozeß der Lebensauflösung selbst, anschaulicher hervortreten zu lassen, als dies irgend sonstwo in der Heiligen Schrift, auf einem so knappen Raume wenigstens, bewirkt oder ermöglicht wird. Es zeugt jedenfalls von unvollkommenem Verständniß dieser interessantesten und originellsten aller Schilderungen unseres Buches, wenn mehrere Ausleger, namentlich Umbreit und Elster, den allmählichen Fortschritt der darin beschriebenen Symptome der Lebensauflösung, vom Eintritt der Altersschwäche an bis zum Tode, verkennen und den auf das Alter als Vorgänger des Todes bezüglichen Details (V. 3 bis 5) mittelst allegorischer Umdeutung eine direkte Beziehung auf den Tod aufnöthigen (vergl. oben S. 207). Vielmehr rechtfertigt gerade die gewöhnliche Auffassung dieser Verse, wonach dieselben den alternden Leib des Menschen samt seinen Organen unter dem Bilde eines in Verfall und Auflösung gerathenden Hauswesens beschreiben, das dem Verfasser als Repräsentanten einer mit ungewöhnlichem Tiefblick begabten Weisheit auf theologischem und anthropologischem Gebiete von Alters her gespendete Lob. Ja jene von Origenes ausgegangene und von Hieronymus adoptirte Charakteristik der Bedeutung des Predigers als eines Compendiums der salomonischen Physik (gleichwie das Spruchbuch die Quintessenz der Ethik, das Hohelied aber die der Logik oder Dialektik des weisen Königs enthalte — vergl. die allg. Einl. in die salomonischen Schriften, §. 1, Bd. XII, S. 1), erscheint ganz besonders durch unsere Stelle gerechtfertigt, aber freilich nur dann, wenn dieselbe, unter Zugrundlegung des oben entwickelten, einzig richtigen Verständnisses, als Schilderung der trüben Herbst- oder Winterszeit des menschlich-somatischen Mikrokosmos, und eben damit als normirende Grundstelle für die Auffassung der Menschennatur als eines vielseitig bedeutsamen Spiegelbildes des Makrokosmos überhaupt gefaßt wird.

Zum Hauptgedanken des Abschnittes: daß wohlthätiges, berufstüchtiges und von Herzen fröhliches Wirken im Leben die sicherste Bürgschaft für ein dauerndes Glück gewähre, steht die fragliche Schilderung in dem doppelten Verhältnisse, daß sie einmal die zunächst vorhergegangene Mahnung zu heiterem Genusse der Freuden des Lebensfrühlings und Lebenssommers durch Hinweisung auf den Contrast zwischen diesen und den Schrecken der herbstlich-winterlichen Lebensepoche hervorheben und verstärken soll, andrerseits aber auch die motivirende Unterlage zu der weiteren Mahnung zu steter Gottesfurcht darreicht, welche den krönenden Abschluß und Zielpunkt der sämmtlichen praktischen Vorschriften des Verfassers bilden mußte. — Vgl. Ewald, S. 324: „Darum werden zwar die zahlreichen Beschwerden des Alters und die Trauerzeichen des nahenden Todes mit den lebhaftesten Bildern beschrieben, um desto dringender zu frohem Genusse des Lebens zu rechter Zeit zu ermahnen: aber zu gleicher Zeit fließt sehr bedeutsam die andere Wahrheit ein, wodurch jene erst ihr volles Licht und ihre richtige Begränzung erhält, nämlich

daß eben diese Freude am Leben keine blinde und leichtsinnige, sondern die bewußteste und besonnenste sein müsse im Andenken an das ewige Gericht über Alles; — eine Wahrheit, die sich freilich in jeder strengeren Lebensansicht von selbst versteht und die deshalb früher kaum beiläufig sich einmischte (3, 12. 17; 8, 12 ff.), die aber hier gerade, um vor dem völligen Abschlusse jedes mögliche Mißverständniß zu heben, mit Absicht hervorgehoben wird." — Jeder Verdacht des Epikuräismus oder einer frivol skeptischen und materialistischen Gesinnung als Hintergrunds für die vorausgegangene Aufforderung zur Lebensfreude muß angesichts des furchtbaren Ernstes dieser abschließenden Hinweisung auf Tod und Ewigkeit verschwinden, und zwar dies umsomehr, da auch schon das jener Mahnung zum frohen Lebensgenusse Vorhergehende deutlich genug von dem tiefen Lebensernste und der Gediegenheit der etbischen Weltansicht des Verfassers zeugt. Denn die an Ps. 112, 9 erinnernde Mahnung zu einer profusen, um keinen Verlust bekümmerten und auf keinen Gewinn bedachten Wohlthätigkeit zu Anfang des 11. Kapitels (V. 1—3), sie erscheint offenbar als ein Gewächs, das nur auf dem Grunde des Glaubens an einen heiligen, gerechten und väterlich liebenden Gott, aber nimmermehr auf dem einer epikuräischen oder skeptisch fatalistischen Weltansicht erwachsen konnte. Die dann folgende Mahnung zu unverdrossener, um die Zukunft unbekümmerter und doch umsichtiger und gewissenhafter Berufserfüllung (V. 4—6) geht unzweifelhaft hervor nicht aus dumpfer, weltschmerzartiger Resignation oder aus verzweiflungsvollem Lebensüberdrusse, sondern einzig und allein aus kindlicher Ergebung in Gottes Willen und gehorsamer Unterordnung unter Seine allein weisen Rathschlüsse. Ja selbst in der Hinweisung auf die Süßigkeit des Lichts und die Lieblichkeit des Lebens unter dieser Sonne, wodurch er sich dann (V. 7) den Weg zu jener Aufmunterung zu frohem Genusse bahnt, liegt nichts irgendwie Epikuräisches oder von einseitig irdischer irreligiöser Gesinnung Zeugendes. Vielmehr drückt sich darin nichts als das tief religiöse Gefühl einer reinen Freude an der Schönheit der Werke Gottes und einer innig dankbaren Erkenntniß der in denselben dargebotenen Beweise Seiner überschwänglichen Güte aus, ein Gefühl, das zu allem Fatalismus und finsteren atheistischen Materialismus einen ebenso diametralen Gegensatz bildet, wie zu jedweder Art von sittlicher Leichtfertigkeit oder gedankenloser Genußsucht. Vgl. Elster, S. 125: „Das innige Gefühl der Schönheit und Lieblichkeit des Erdenlebens, welches Koheleth in diesem Verse ausdrückt, zeigt uns, daß sein bitterer Mißmuth nicht etwa begründet war in stumpfer Unempfänglichkeit des inneren Sinnes; sondern sein Schmerz liegt darin, daß ihn bei dem tiefen Gefühl der Herrlichkeit, welche das menschliche Dasein an sich hat, einerseits um so verwundender entgegentritt, wie die Menschen sich selbst gegenseitig um den wahren Lebensgewinn betrügen, andererseits er erkennt, daß diese Existenz eine flüchtige und vergängliche ist und ihm die Hoffnung verschlossen ist auf eine dereinstige Verklärung der Menschheit, indem ihm die Aussicht auf ein Leben nach dem Tode als eine völlig dunkle und ungewisse (??) erscheint. Nur um so wichtiger muß ihm nun aber der Moment erscheinen, den in der Gegenwart zu erfassen dem Menschen vergönnt ist, und als das einzig dem Menschen sicher Bleibende muß sich ihm ergeben, durch höchste Lebensthätigkeit in dem einzelnen Moment die Ewigkeit zu erfassen. Deshalb knüpft sich V. 8 wieder die Ermahnung zur Freude an, deren Wesen und Charakter durch das Vorhergehende deutlich genug geschildert ist als frei von allem Niederen und Gemeinen, vielmehr in dem Höchsten und Ewigen beruhend."

Nimmt man zu diesem Allem hinzu, daß der Verfasser die jugendliche Lebensfrische und Lebensheiterkeit, die er empfiehlt, ausdrücklich als eine durch den Gedanken an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes zu temperirende und rectificirende Gesinnung bezeichnet (11, 9) und daß ihm — was Elster in der eben angeführten Stelle offenbar mit Unrecht leugnet — als letztes Ziel der irdisch-menschlichen Entwicklung laut Kap. 12, 7 ein ewiges Verweilen der unsterblichen Seelen bei dem heiligen und gerechten Gotte vor Augen steht (s. oben, die exeg. Erl. z. d. St.): so ergibt sich eben hieraus auf das unzweifelhafteste der offenbarungsgemäße, ja unmittelbar mit zur Offenbarung gehörige Charakter seiner Weisheitslehren, und insbesondere das göttlich Inspirirte und absolut Unvergleichliche des religiösen Wahrheitsgehaltes unseres Abschnittes, in welchem die gläubige Spekulation des Verfassers ihren Höhepunkt ersteigt und, nach Ueberwindung jeglicher Disharmonie des Zweifels und der Anfechtung, die positiven Ergebnisse ihrer Thätigkeit zu einer Kette der gediegensten ethischen Maximen und der tiefsinnigsten physikotheologischen Betrachtungen zusammenschließt.

Homilie über den ganzen Abschnitt: Gottesfurcht, die Grundlage aller wahren Tugend und aller dauerhaften Lebensfreuden. — Oder: Die Furcht des Herrn aller Weisheit Anfang und Ende. — Oder: Lebe so in deiner Jugend, daß dir das Alter nicht eitel Schrecken bringe, sondern nur die Sehnsucht nach Ausspannung aus dem Joche dieses Erdenlebens und die fröhliche Hoffnung auf ewiges Sein bei Gott. — Oder: Mache dir den Morgen deines Lebens in der rechten Weise zu Nutz, damit dein Lebensabend ein heiterer und segensvoller sein könne; streue gute Saat aus in deines Lebens Frühling, damit du eine gute Ernte thuest zur Herbstzeit.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Kap. 11, 1—3. Luther (zu V. 1): Sis largus in quemque, dum potes, utere tuis divitiis ubicumque poteris benefaciendo; quia si vixeris diu, centuplum recipies. — Cartwright: Ad hanc autem munificentiam te excitare debet rerum omnium Europaea veluti inconstantia et incertitudo, quid aut de te, aut divitiis, quas possides, fiet: ut illud merito in lucro deputes quod in pauperum subsidium conferendo veluti e flamma et incendio eripueris. — Starke (zu V. 2): Beim Almosengeben ist nicht allzu genau auf die Würdigkeit der Personen zu sehen. Läßt doch auch Gott seine Sonne aufgehen über Gute und Böse! — v. Gerlach: Sammle dir keine Schätze durch Aufsammeln, sondern gerade durch Ausgeben, durch Entäußerung deiner selbst! Ps. 112, 9; 2 Kor. 9, 9.

V. 4—6. Hieronym.: Opportuno, importuno tempore Dei sermo est praedicandus: nec fidei tempore, adversariarum nubium consideranda tempestas. —— Absque consideratione ergo nubium et timore ventorum in mediis tempestatibus seminandum est. Nec dicendum: illud tempus commodum, hoc inutile, quum ignoremus, quae via et quae voluntas sit spiritus universa dispensantis — Brenz (zu V. 6): Deus solus dat victum, sed per laborem; non quod labor sit principalis causa victus, sed quod sit commune medium, per quod Deus benedictionem laboris effundere velit. Itaque, quum victus solius Dei donum sit, non item meritum laboris, et tamen labor, tamquam idoneum medium, nobis propositum sit: mane ac vespere laborandum est, nunquam cessetur; si hac non successerit, quid prohibet, quominus alia via aggrediamur, et res, ut optamus, succedat! — Hansen: In Austheilung seiner Wohlthaten soll man nicht allzu zweifelhaft sein; die linke Hand soll nicht wissen, was die rechte thut. — Lange (zu V. 5): Man kann nicht wissen, was für Gutes Gott zur Bewirkung und Vollbringung des Glaubens auch bei ruchlosen Armen schaffen werde! — Starke (zu V. 6): Verspare deine Besserung nicht bis in's hohe Alter, frühe fange an, Gott zu fürchten; es wird dich in Ewigkeit nicht gereuen. Es ist zwar besser, sich noch im Alter bekehren, als in seinen Sünden dahinfahren. Wer aber Gott von Jugend auf fürchtet, dessen Gnadenlohn wird desto herrlicher sein, Offb. 2, 10. — Hengstenberg (zu V. 6): Sei unablässig thätig. Gerade in kümmerlichen Zeiten soll man eine um so rastlosere Thätigkeit entfalten, weil da Manches mißrathen kann. Je zweifelhafter der Erfolg der Thätigkeit, desto weniger soll man die Hände in den Schooß legen.

V. 7. 8. Melanchthon: Donec Deus concedat, reverenter utaris ipsius donis; cum aufert, patienter ei obedias, et in ipso acquiescito, sicut Paulus inquit: Pax Dei habitet in cordibus vestris etc. — Cramer: Weil der Mensch zum natürlichen Lichte Lust hat, und Finsterniß scheut, so soll er auch Werke des Lichts üben und meiden die Werke der Finsterniß.... Es ist ein Stück Undankbarkeit, daß wir unsrer vergangenen bösen Tage mehr gedenken, als der guten. Für beide müssen wir Gott danken: Hiob 2, 10. — Hengstenberg: So groß auch die Leiden dieses Lebens sind, so mannigfach seine Eitelkeit, so traurig die Zeitverhältnisse: dennoch bleibt es wahr, daß das Leben ein Gut ist, und eben ist die Aufgabe des Wortes Gottes, in einer Zeit, da trübselige Kopfhängerei überhand genommen, ihr diese Wahrheit einzuprägen. —— Lebensüberdruß ist auch noch unter dem Neuen Testament sündlich. Ein frommes Gemüth wird die Lichtseiten im irdischen Dasein herausfinden und sich in herzlicher Dankbarkeit ihrer freuen. —

V. 9. 10. Luther: Cum cor recte est institutum, nullum gaudium aut laetitia nocebit, modo verum sit gaudium et non corrumpens seu etiam adfligens laetitia.... Tu vero si quid est jucundum visu, auditu etc.: fruere, modo ne pecces contra Deum. Noli tibi in istis praestituere leges, sed fruere omnibus, tantum cum timore Dei. — Zeyß: Willst du vor der Traurigkeit der Welt bewahret bleiben, so mußt du dich auch vor deren Ursachen, d. i. den herrschenden Sünden und Lastern, sorgfältig hüten und dein Herz zur wahren Furcht Gottes gewöhnen, Sir. 1, 17. — Wolle: Wer der besten Blüthe seiner Jugend recht froh werden will, der muß sich fein bei Zeiten mit dem Herrn Jesu, dem Schönsten unter den Menschenkindern, bekannt machen, und sein Herz dem Heiligen Geist zum Tempel einräumen, Sir. 51, 18 ff. — Wohlfarth: Damit die Jugend wirklich froh der Jugend genieße, damit nicht der Versucher ihre Rosen breche und sie in unendliches Weh schleudere, damit die Erinnerung an den Frühling des Lebens eine schöne bleibe: so habet Gott vor Augen, ihr Jünglinge und Jungfrauen, und gedenket des ernsten Worts: Jeden, der sein vergißt, wird er vor sein Gericht fordern!

Kap. 12, 1—5. Brenz: Oportet hominem mori ac spiritum vitae amittere: ideo emendanda est vita, ne cum ad senectutem ventum est, spatium resipiscendi desit.... Plurimum refert, in juventute jugum Domini subire ac, quandoquidem omnino de hac vita decedendum est, contra aeternam mortem mature antidotum quaerere; quod fit sola fide in Dominum nostrum Jesum Christum. — Luther: Die Heilige Schrift nennt Trost und Glück Licht, und Trübsal Finsterniß oder Nacht. So will er nun sagen: —— An jungen Knaben, an Jünglingen, an rechtem vollkommenem Mannesalter, da ist noch etwas Freude, da gehet es noch also zu: nach einem Regen kommt ein schöner Sonnenschein; d. i.: ob unterzeiten Trübsal vorfällt, so kommt wieder Freude und Trost. Aber das Alter hat keine Freude, da kommen die Wolken wieder nach dem Regen, ein Unglück über das andere, ein Wetter nach dem anderen. — Cramer (zu V. 1): Wer gottselig sein will, der fange es bei Zeiten an. Denn es ist unbillig, daß man die Hefen seines Lebens Gotte, und hingegen die blühende Jugend dem Teufel opfern wollte! — Sibel (zu V. 1): Recordemur Dei nostri, neque tantum doctrinam et praecepta ejus memoria custodiamus, sed etiam vita factisque exprimamus. — (Zu V. 2): Quare uti officium boni patrisfamilias exequuntur, qui tempore aestivo vel autumnali domui suae de rebus in hyemem necessariis provident: sic recte faciunt Christiani, qui tempestive a Deo precibus suis istud contendunt, quo in senecta decrepita carere nullo modo possunt, puta vitae pietatem, fidei constantiam et divinae gratiae praesentiam. — Starke (zu V. 1): Die wahre Gottesfurcht besteht nicht in einigen guten Gedanken von Gott und göttlichen Dingen; vielmehr muß das Herz durch ein brünstiges Verlangen entzündet werden, Gott innerlich und äußerlich beständig zu verehren. — (Zu dems. Vers): Die Buße bis in's Alter aufzuschieben, ist gefährlich. Du weißt nicht, ob du viele Jahre leben wirst, und gesetzt du wirst alt, so verlässest du alsdann die Sünde nicht, sondern die Sünde verläßt dich. Ist aber das schon eine Bekehrung von rechter Art? — (Zu V. 2): Wer im Alter nicht ein nagendes Gewissen haben will, der brauche die Kräfte seiner Jugend und die Gliedmaßen seines Leibes auf eine gottgefällige Art, damit er nicht durch unordentliches Leben vor der Zeit seine Tage verkürze. — (Zu V. 5): Ihr ehrwürdigen Alten, die ihr dabei Gott fürchtet, seid

zwar schwach nach dem äußeren, aber stark nach dem inwendigen Menschen! Sehet die Schwachheiten eures Alters an als den aufblühenden Frühling des ewigen Lebens, Ps. 92, 13 ff.

V. 6. 7. Luther: Non definit, quo abeat spiritus, sed quod ad Deum revertatur, a quo venit. Sicut enim ignoramus unde Deus spiritum fecerit, ita etiam nescimus, quo redeat (vgl. Hengstenberg: Die Rückkehr der einzelnen Seele zu Gott hat nur darin ihr genügendes Fundament, daß die einzelne Seele ihren Ursprung unmittelbar aus Gott hat. Der Creatianismus muß also nach unsrer Stelle Wahrheit haben, wenn auch diese Wahrheit nach den bedeutenden Gründen, welche für den Traducianismus sprechen, nur eine einseitige sein kann*). Es gilt die beiden scheinbar entgegengesetzten Ansichten miteinander zu vermitteln). — Wolle: Unselig ist das Alter und der Tod derer, die im Dienst der Sünde altern. Dagegen erleichtert und versüßt ein von Jugend auf unverletzt bewahrtes Gewissen Beides: die Mühseligkeiten des Alters und die Bitterkeit des Todes, Hiob 27, 6. — Berleb. Bibel: Die Seelen kommen aus der Ewigkeit auf diese Welt als auf ein Theatrum. Da präsentiren sich denn ihre Personen, ihre Affekte und Leidenschaften, was in ihnen ist von gut und bös. Wenn sie nun gleichsam genug agiret haben, müssen sie wieder abtreten und ihre Personen, die sie präsentiret haben, ablegen, und treten bloß und nackt in's göttliche Gericht, wie sie sind. — — — So allgemein solcher Ausspruch ist, daß alle Menschen wieder zu Gott kehren sollen, so ist doch auch ein großer Unterschied unter denselben. Die Meisten kommen wieder zu ihm als zu ihrem beleidigten Herrn; Etliche aber als zu ihrem gnädigen Erbarmer, Freund und Vater. Weil denn nun das Kommen zu Gott gewiß und unausbleiblich ist, so möchte dies wohl unsere allernötbigste Sorge sein, daß wir augenblicklich (jeden Augenblick) bedacht wären, wie wir zu Gott recht kommen möchten. — Vaihinger: Eben dadurch ist das Kap. 11, 9 genannte göttliche Gericht über das Leben und Treiben der Menschen möglich, daß der Geist zu Gott als persönlicher zurückkehrt. Deswegen hat man schon in der Jugend an den Schöpfer zu denken und in seiner Furcht zu leben (3, 14; 5, 6); denn der Geist wird nicht mit dem Körper zu Staub, kehrt nicht in die allgemeine Naturkraft zurück, sondern weil er aus Gott ist, kehrt er zu Gott zurück, um von ihm gerichtet, d. h. entweder beseligt oder verdammt zu werden.

*) Im Interesse eines einseitigen Creatianismus haben nicht wenige ältere Theologen die Stelle 12, 7 auszubeuten versucht, z. B. Hieronymus: Ex quo satis ridendi, qui putant animas cum corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus nasci. Quum enim caro revertatur in terram et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est, Deum parentem esse animarum, non homines. Dem stellten nun freilich die Traducianisten die Behauptung entgegen: Koheleth handle in dem fraglichen Verse lediglich von der Erschaffung des ersten Menschen und von seinem Verhältnisse zu Gott (so wenigstens andeutungsweise Luther z. d. St., und Cartwright bei Hengstenberg, S. 258), vermochten aber damit den immerhin theilweise creatianischen Sinn der Stelle nicht zu beseitigen. Vgl. Hengstenb. und Vaih.; auch schon Sibel z. d. St., der sich freilich in ziemlich einseitig creatianischem Sinne äußert.

Epilog. (Kap. 12, 8—14.)

Rückblick auf das Ganze und empfehlende Recapitulation der darin enthaltenen Wahrheiten

a. unter Verweisung auf die persönliche Tüchtigkeit des Verfassers.
(V. 8—11.)

8. O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht der Prediger;
Alles ist eitel. —
9. Und übrig ist [zu sagen], daß der Prediger ein Weiser war.
Ferner lehrte er Weisheit das Volk,
und erwog und forschte und stellte viele Sprüche.
10. Es suchte Koheleth, zu finden Worte der Anmuth,
und aufgeschrieben ward [von ihm] Rechtschaffenes, Worte der Wahrheit.
11. Die Worte der Weisen sind wie Stacheln,
und gleich eingeschlagnen Nägeln die Gesammelten:
sie wurden gegeben von Einem Hirten.

b. unter Erinnerung an den ernsten und gewichtigen Inhalt seiner Lehren.
(V. 12—14.)

12. Und übrig ist: aus diesem, mein Sohn, laß dich belehren!
Des vielen Büchermachens ist kein Ende,
und sich zu sehr abmühen, ist Ermattung für den Leib.
13. Das Ende der ganzen Rede lasset uns hören:
Fürchte Gott, und halte seine Gebote;
Denn dies [soll] jeder Mensch!
14. Denn alles Thun wird Gott bringen in's Gericht
über alles Verborgene, es sei gut oder böse.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese Schlußrede hebt offenbar absichtlich mit eben jener Sentenz an, die das ganze Buch eröffnete (1, 2), mit einem Klageruf über die Eitelkeit alles Irdischen. Dieser Ausruf kann nicht als Abschluß des Vorhergehenden betrachtet werden, weil gerade die unmittelbar vorausgegangenen Worte (V. 7b) die Aussicht auf etwas, das nicht הֶבֶל, sondern die Ueberwindung aller הֲבָלִים ist, eröffnet hatten, und weil überhaupt in dem letzten Abschnitt der vierten Rede die Beziehung auf die Eitelkeit der Welt, oder die negative Seite der vom Verfasser gelehrten Wahrheiten, hinter den positiven Ideen der Berufstüchtigkeit, heiteren Lebensfreude und Gottesfurcht (als nicht eitlen, sondern das Eitle überwindenden Tugenden) sehr zurückgetreten war. Im Gegensatze zu der von de Wette, Köster, Rosenm., Knobel, Ewald, Hitz., Elster rc. befolgten Eintheilungsweise ist daher V. 8 mit den meisten älteren Auslegern (auch noch Dathe, Umbr., Vaih., Hengstenb., Hahn rc.) zum Folgenden zu ziehen, und als dem Anfang des Ganzen absichtlich conform gestaltete Eingangsformel des Epilogs zu betrachten. Hiefür spricht auch noch der Umstand, daß das וְ an der Spitze von V. 9 diesen nicht als Eingangsvers, sondern als Fortsetzung von etwas bereits Begonnenem erscheinen läßt, während umgekehrt das הֲבֵל הֲבָלִים V. 8, laut der Analogie von Kap. 1, 2, sich so recht als eröffnende Formel kundgibt. Es hat aber diese Formel an der Spitze des Epilogs den Zweck, dem Leser zunächst das negative Gesammtresultat der Betrachtungen und Erfahrungen des Autors, die Thatsache der Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller irdischen Dinge nämlich, auf's neue zu vergegenwärtigen, um dann die Richtigkeit dieses Ergebnisses durch ein doppeltes Zeugniß nachträglich zu bestätigen: a. durch Geltendmachung des moralischen Gewichts der Persönlichkeit des Verf. als eines ächten Weisen und Weisheitslehrers (V. 9—11); b. durch Hinweisung auf den gewaltigen Ernst und das ungemein Wichtige und Beherzigenswerthe der von ihm vorgetragenen Lehren (V. 12—14). In der letzteren dieser beiden Abtheilungen — die sich durch ungefähr gleiche Länge und analoge Construction (namentlich dadurch, daß sie beide mit וְיֹתֵר „und übrig ist" anheben) als kunstvoll und planmäßig angelegte Strophen oder Ausführungen des in V. 8 enthaltenen Thema's, nicht etwa als zwei nur wie durch Zufall entstandene „Nachschriften" des Autors (Hitz.) charakterisiren — kehrt auch das positive Ergebniß der religiös-ethischen Betrachtungen und Untersuchungen des Predigers wieder, und zwar in möglichst prägnanter und präciser Fassung (V. 13b) und verstärkt durch einen Beisatz (V. 14), der die richtige Vermittlung des positiven mit jenem negativen Resultate in V. 8 sofort in die Augen springen macht, und so die einzig wahre Lösung des großen Welträthsels bietet, wovon Kap. 1, 2 ausgegangen worden war. Diese Lösung besteht einfach in der Verweisung des über das Nichtige, vielfach Unbefriedigende und Unglücksvolle dieses Erdenlebens Grübelnden und Bekümmerten auf den großen Tag der allgemeinen Abrechnung, und in der Einschärfung der Pflicht ehrfurchtsvollen Gehorsams gegen den heiligen und gerechten Gott, der sich kein Mensch ungestraft entziehen könne. — Bietet so eigentlich erst dieser Epilog den Schlüssel zum richtigen Verständnisse des Ganzen dar (denn in Kap. 11, 1—12, 7 war die Hauptsumme der früher entwickelten Weisheitslehren weder so deutlich, noch so nachdrücklich wie hier mitgetheilt worden), so erhellt schon hieraus die Unstatthaftigkeit jener hyperkritischen Ansicht v. d. Palms, Döderleins, Bertholds, Knobels und Umbreits (in gewisser Hinsicht auch Herzfelds), welche die Aechtheit dieser Schlußverse (von V. 9 an) bestreiten. Zur speziellen Wiederlegung ihrer Argumente vgl. bereits Einl., §. 3, Anm. (S. 111).

2. Erste Strophe. V. 8—11. Das negative Ergebniß des Buches, bezeugt in seiner Wahrheit und Gewichtigkeit durch Verweisung auf die persönliche Tüchtigkeit des Verfassers als eines ächten Weisheitslehrers. — Zu V. 8 vgl. theils den vorigen Absatz (Nr. 1), theils die exeget. Erl. zu Kap. 1, 2. Wegen des hier artikulirten Namens הַקּוֹהֶלֶת insbes. s. Einleit. §. 1. — V. 9. **Und übrig ist** (zu sagen), **daß der Prediger ein Weiser war.** וְיֹתֵר eigentl. substantivisch: „und das Uebrige" (vgl. 1 Sam. 15, 15), ist hier und V. 12 offenbar = „und übrig bleibt", nämlich „zu sagen". Und zwar folgt hier, eingeführt durch שֶׁ, indirekte Rede darauf (vgl. das lat. restat, ut etc.), während V. 12 direkte Rede folgt (vgl. das lat. Quod restat, oder Ceterum). Gesen., Winer, Knobel, Vaih. rc. übersetzen וְיֹתֵר שֶׁהָיָה „und außerdem, daß (der Pred. ein Weiser) war", fassen also unser Glied als Vordersatz, und lassen dann mit עוֹד den Nachsatz beginnen (ähnlich auch schon Luther: „Derselbige Prediger war nicht allein weise" rc., und dem Sinne nach ebenso Vulg.: „Cumque esset sapientissimus Ecclesiastes"). Aber hiegegen spricht theils die Analogie von V. 12 z. Anfang, theils der Umstand, daß das bloße עוֹד schwerlich den Nachsatz einführen könnte. — Zu חָכָם bemerkt Hengstenberg richtig: „Ein Weiser, nicht im Sinne der Welt, sondern des Reiches Gottes, auch nicht auf eigne Hand, sondern aus Gott (vergl. V. 11), so daß unsre Stelle nicht im Widerspruche steht mit Spr. 27, 2: Es lobe dich ein Anderer, und nicht dein Mund; ein Fremder und nicht deine Lippen". Nichtsdestoweniger hätte Salomo selbst schwerlich so von sich sagen können, ohne dem Vorwurf des Selbstlobs zu verfallen. Und auch ein Anderer, der das Vorliegende mit Bezug auf ihn schrieb, würde damit im Grunde etwas Mattes und Unpassendes ausgesagt haben, vorausgesetzt, daß er wirklich alles Ernstes den historischen Salomo im Auge hatte. Weshalb schon hier der fiktive Charakter Koheleths oder seine nur ideale Identität mit Salomo ziemlich deutlich hervortritt. — **Ferner lehrte er Weisheit das Volk.** Zu עוֹד an der Spitze eines Satzes vergl. 1 Mos. 19, 12; Mich. 6, 10; Hiob 24, 20. — **Und erwog und forschte, und stellte viele Sprüche.** אִזֵּן „abwägen, erwägen", Stammwort zu מֹאזְנַיִם „Wage". Zusammen mit dem folg. וְחִקֵּר gibt dieses Verb. das Mittel an, wodurch das תִּקֵּן (vgl. dazu Kap. 1, 15; 7, 13), das „Aufstellen (oder Feststellen) der vielen Sprüche" erfolgte. Dasselbe war nämlich ein Produkt oder Resultat sorgfältigen Er-

wägens und Erforschens — ein Verhältniß der drei Verba zueinander, das durch den Mangel der Copula vor dem dritten: תִּקֵּן hinreichend deutlich indizirt wird; vgl. 1 Mos. 48, 14; 1 Kön. 13, 18; Ewald §. 333 c. — Bei den „vielen Sprüchen" (הַרְבֵּה wie in 5, 6; 11, 8) denkt der Verfasser wohl nicht an die 1 Kön. 5, 12 erwähnten, sondern eher wohl an die im Buche der Proverbien enthaltenen Sprüche Salomo's; denn zunächst den letzteren bildete er die seinigen in uns. Buche enthaltenen, nach. — V. 10. **Es suchte Koheleth zu finden Worte der Anmuth.** דִּבְרֵי־חֵפֶץ, wohlgefällige, anmuthige Worte (*λόγοι χάριτος*, Luk. 4, 23), vgl. אַבְנֵי־חֵפֶץ Jes. 54, 12. Gemeint sind natürlich nicht dem großen Haufen, sondern den ernsteren, himmlisch gesinnten und wahrheitsuchenden Gemüthern wohlgefällige Worte, honigsüße Reden im Sinn von Ps. 19, 11, verba, quae jure meritoque desiderari et placere debent, tamquam divinae virtutis et certitudinis (S. Schmidt). Auf bloße Anmuth und Zierlichkeit der Form der Rede ist der Ausdruck חֵפֶץ schwerlich zu beziehen (gegen Hitz., Elst.). — **Und aufgeschrieben ward** (von ihm) **Rechtschaffenes, Worte der Wahrheit.** Das Partiz. Pass. וְכָתוּב drückt aus, was in Folge jenes Strebens nach Worten der Anmuth vom Verf. niedergeschrieben wurde; daher richtig Herzfeld (und nach ihm Hengstenb., Elst. 2c.): „und so ist denn niedergeschrieben Gerades" 2c., dagegen falsch Ew. und Vaih.: „doch aufgeschrieben sind redliche Worte", — welche adversative Fassung der Copula entschieden sinnstörend und contextwidrig ist. Hitzig liest וְכָתוֹב, durch welchen Infin. absol. er den constr. לִמְצֹא fortgesetzt werden läßt: „zu finden.... und aufzuzeichnen richtig Worte der Wahrheit". Aber diese Aenderung ist ebenso unnöthig, wie die adverbiale Fassung des יֹשֶׁר im Sinn von „richtig, redlich", welche letztere sich auch bei Luther, Knobel, Vaih., Elst. 2c. findet. Diesen adverbialen Sinn drückt sonst immer מֵישָׁרִים aus (Hohel. 1, 4; 7, 10; Spr. 23, 31; Ps. 58, 2). יֹשֶׁר dagegen ist, wie sonst überall, so auch hier Substantiv = „Gerades, Rechtschaffenheit"; worin diese Rechtschaffenheit bestehe, drückt die Apposition דִּבְרֵי אֱמֶת aus, in „Worten der Wahrheit" nämlich, d. h. wahren, gottgemäßen und darum beseligenden Lehren, Lehren der ächten himmlischen „Weisheit von oben her", vergl. Spr. 8, 6—10; Jak. 3, 17. — V. 11. **Die Worte der Weisen sind wie Stacheln.** Indem der Verf. seine „Worte der Wahrheit" unter die allgemeine Kategorie der „Worte der Weisen" bringt, d. h. jener ethischen Lehrsätze und Paränesen, wie sie aus den Kreisen der Chakamim hervorgehen, denen er selbst laut V. 9 a angehörte, — verleiht er ihnen um so bedeutenderes Gewicht und Ansehen; denn Alles, was sich zum Lobe der Worte der Chakamim insgesammt sagen ließ, mußte nun insbesondere auch von seinen Sprüchen und Reden gelten. Daher דִּבְרֵי חֲכָמִים sich passenderweise durch: „Solche Worte von Weisen" wiedergeben läßt (vgl. Hitz. z. d. St.). Zu eng, oder, wenn man will, zu weit faßt den Begriff „Weise" Hengstenb., der im Anschluß an Aeltere wie Luther, Rambach, Starke 2c. nur die inspirirten Schriftsteller des A. Bds., die Urheber der kanonischen Bücher des A. T. darunter versteht, wonach also unser Vers eine eigentliche und direkte Selbstkanonisirung Koheleths enthalten würde. Hiegegen spricht, daß mit חכמים sonst immer nur die Träger der charakteristischen, von der prophetischen und lyrisch-poetischen (psalmistischen) Literatur wohl zu unterscheidenden Spruchweisheit oder Chokmahlehre der salomonischen und nachsalomonischen Zeit bezeichnet werden (s. 1 Kön. 4, 30 f.; Spr. 1, 6; 22, 17; Jerem. 18, 18, und vgl. §. 3 der Allg. Einl. in die salomonische Literatur, Band XII, S. 6 f.), daß also Mose, Josua, Samuel, David u. s. w. unmöglich mit unter diese Kategorie gerechnet werden konnten; — ganz abgesehen davon, daß eine solche Selbstkanonisirung auf die fragliche Weise ausgedrückt, weder sonderlich passend, noch hinreichend deutlich gelautet haben würde. — כַּדָּרְבֹנוֹת „wie Stacheln", d. h. mit stechender, sicher treffender und tief eindringender Wirkung begabt, „verba, quae aculeorum instar alte descendunt in pectora hominum, iisque manent infixa" (Gesen.; vergl. Ew., Hitz., Hengstenb., Elst.). Gewöhnlich: „wie Ochsenstacheln" (Septuag.: *ὡς τὰ βούκεντρα*; Targ., Talm., Rabb., die meisten Neueren). Aber דָּרְבוֹן oder דָּרְבָן (1 Sam. 13, 21) bedeutet weder seiner Etymologie nach speziell einen Stachel zum Antreiben des Viehs, noch führt das parallele „wie Nägel" gerade auf diese besondere Bedeutung, der ohnehin auch die pluralische Form des Ausdrucks nicht günstig wäre. Auch sind ja bei weitem nicht alle „Worte der Weisen", und insbesondere nicht alle Sprüche unsres Buchs anstachelnder, d. h. paränetischer Natur, wie Hitzig sehr richtig bemerkt. Daher bei der einfachen Bedeutung „Stacheln" stehen zu bleiben, und diese auf die akuminöse Kürze, Prägnanz und anregende, eindringliche Wirkung der Weisheitslehren Koheleths und andrer Weisen zu deuten sein wird. — **Und gleich eingeschlagenen Nägeln die Gesammelten.** Wie die „eingeschlagenen Nägel" unzweifelhaft ein Synonymum zu jenen „Stacheln" bilden, so können die „Gesammelten", eigentlich die „Genossen der Sammlung" (בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת, vgl. Kap. 10, 11. 20; Spr. 1, 17; Jes. 41, 15) nur ein andrer Ausdruck für jene „Worte der Weisen" sein. Man wird darunter zusammengestellte, in eine schriftliche Sammlung vereinigte Weisheitssprüche zu verstehen haben. Nicht gerade „wohlgefügte, wohlverbundene Sprüche", wie Ewald und Elster wollen; denn auf das Vortreffliche und Wohlgelungene der Sammlung spielt weder das Verb. אסף an, noch das Bild der Nägel, welches letztere höchstens auf den Begriff der Aneinanderreihung, nicht auf den einer besonders schönen und harmonischen Ordnung führt. Völlig unpassend ist die Deutung der בַּ׳ אֲסֻפּוֹת auf „Meister der Versammlungen" (Luth.), d. h. Theilnehmer an gelehrten Versammlungen (Gesen.), oder Vorsteher gelehrter Schulen, Lehrer der Weisheit (Vaih. 2c.) oder gar „Verfasser der einzelnen Bücher der heiligen Nationalbibliothek, Verfasser der einzelnen Schriften des alttestamentl. Kanons" (Hengstenb.). Diese persönliche Fassung des Ausdrucks verbietet ein für allemal der Parallelismus mit den „Worten der Weisheit" im ersten Gliede. — **Sie wur-**

den gegeben von Einem Hirten. D. h.: soweit diese „Worte der Weisen" im obigen Buche vereinigt sind, rühren sie von Einem Verfasser her, der nicht blos Weiser schlechtweg, sondern obendrein „Hirte", d. h. weiser Lehrer, Vorsteher einer Gemeinde, Synagogenältester war. Vgl. für diesen Sinn von „Hirt" = Vorsteher einer Schule, priesterlicher Lehrer: Jerem. 2, 8; 3, 15; 10, 21; 23, 4. Die Einheit des Verfassers wird hier so bestimmt hervorgehoben wegen des Gegensatzes zu den vielen „Weisen" im ersten Gliede. Beziehung des Ausdrucks auf Gott (Hieron., Geier, Mich., Starke, Hengstenb., Herzf., Knobel 2c.) ist ebenso willkürlich, wie die auf Mosen (Targ.), auf den historischen Salomo (Jablonski 2c.), auf Serubabel (Grotius), oder wie die Emendation מַרְעֶה für מֵרֹעֶה, kraft welcher Hitz. übersetzt: „die dargeboten werden als Weide vereint" (indem er zugleich נִתְּנוּ statt נִתְּנוּ liest).

3. Zweite Strophe. V. 12—14. Das positive Ergebniß des Buchs, als selbstredendes Zeugniß für die Wahrheit, Tüchtigkeit und Wichtigkeit von dessen Inhalt. — **Und übrig ist: aus diesem, mein Sohn, laß dich belehren.** מֵהֵמָּה, was die masoreth. Accentuation fälschlicherweise enge mit וְיֹתֵר verbindet (dieses steht vielmehr ebenso gut absolut, wie oben V. 9), weist zurück auf die in V. 11 genannten „Worte der Weisen, gestellet von Einem Hirten", also kurz auf die Sprüche unseres Buches (nicht des gesammten alttestamentl. Kanons, wie Hengstenb. will). „Aus ihnen", eigentl.: „von ihnen her" (vgl. 1 Mos. 9, 11; Jes. 28, 7) soll der Leser, der „Sohn" des weisen Lehrers, sich belehren lassen; vergl. wegen בְּנִי „mein Sohn" = mein Schüler: Spr. 1, 8. 10. 15; 2, 1 2c., und wegen הִזָּהֵר „laß dich belehren, nimm Weisheit an", oben Kap. 4, 13. — **Des vielen Büchermachens ist kein Ende.** D. h.: hüte dich vor der unfruchtbaren, ja gefährlichen Weisheit, die Andere (theils in Israel, theils unter den Heiden, z. B. den Aegyptern, Persern, Griechen 2c. — vergl. Einleit. §. 3, Anm.) in unzähligen Schriften niederzulegen und zu verbreiten suchen. Es ist nicht weltliche Lektüre überhaupt im Gegensatz zur geistlichen der göttlich inspirirten heiligen Schriften, wovor der Verfasser hier warnt (Hengstenb.), sondern die unnütze, läppische und trügerische Weisheitsliteratur Anderer stellt er in Gegensatz zu der von ihm gelehrten wahren Weisheit; die zahllosen Elaborate falscher Philosophen (Kol. 2, 8), wie sie bereits damals, in der Blüthezeit der hellenischen Sophistik, die Welt zu erfüllen begannen, stellt er seinen Lesern warnend vor Augen als eine trübe schmutzige Flut verkehrter und verderbter Meinungen, von welcher sie sich nicht fortreißen lassen sollen. Den Infin. עֲשׂוֹת nimmt Herzfeld als von אֵין קֵץ abhängigen Genitiv, und faßt dabei אֵין in conditionellem Sinne: „viele Bücher zu machen nähme kein Ende". S. gegen diese Fassung Hitz., der aber seinerseits gleichfalls unpassenderweise das אֵין קֵץ als bloße adverbiale Nebenbestimmung zu הַרְבֵּה, statt des sonst in diesem Falle gebräuchlichen מְאֹד, nimmt und daher übersetzt: „unendlich viele Bücher zu machen, viele Anstrengung des Geistes (לַהַג) ist Ermüdung des Körpers". Dadurch würde Koheleth seinen Lesern hier zu verstehen geben, daß er ihnen noch ganze Bücher voll Weisheitslehren hätte schreiben können (vgl. Joh. 21, 25), dies aber als unnütz und allzu ermüdend lieber nicht thun wolle. Aber der Ausdruck „unendlich viele" würde alsdann doch eine sehr starke Hyperbel involviren; auch würde durch solche Statuirung zweier Subjekte für das Prädik. יְגִעַת בָּשָׂר die Gleichmäßigkeit und das rhythmische Ebenmaß des Versbaues allzusehr gestört. — **Und sich zu sehr abmühen** — nämlich mit dem Studium vieler Bücher, mit vielem Bücherlesen (Ibn Esra, Ewald, Vaih., Elster 2c.), nicht etwa mit dem Schreiben von Büchern (Hitzig), oder mit dem Durst nach Wissen (Hengstenb.), oder mit Predigen (Luth., Hahn 2c.) — lauter Fassungen, die dem einfachen und klaren Sinne des לַהַג הַרְבֵּה widerstreiten. — **Ist Ermattung für den Leib.** Richtig Vaih.: „die Lesewuth, welche Geist und Körper schwächt, während fruchtbares Nachdenken beide stärkt. Eine solche krankhafte Lesesucht stimmt ganz mit den späteren Zeiten des Judenthums überein". Vergl. unser Sprichwort: „Alles Wissen macht Kopfweh"; auch oben Kap. 1, 18. — V. 13. **Das Ende der ganzen Rede lasset uns hören** — im Gegensatze nämlich zum vielen unnützen Büchermachen und Lesen. סוֹף „Ende" (vgl. 3, 11; 7, 2) bezeichnet nicht eigentlich die Summe alles früher Gesagten, den zusammenfassenden Inbegriff der früheren Lehren, sondern das Ziel, welches der Verfasser eben jetzt seiner Rede setzen will, die praktische conclusio, bei der es sein Bewenden haben soll. Darin liegt, daß es nicht das alles in sich begreifende Gesammtergebniß seiner Betrachtungen und Lehren, sondern eben nur die positive oder praktische Seite dieses Ergebnisses (im Unterschiede von der V. 8 ausgesprochenen negativen) ist, was er nun mit dem folg. Spruche zur Aussage bringen will; vgl. oben, Nr. 1. — דָּבָר weist auch ohne Artikel auf die bestimmte Rede des vorliegenden Buches zurück, auf die Gesammtheit der דִּבְרֵי קֹהֶלֶת also (vergl. 1, 1, und zu דָּבָר in diesem collectiven Sinne: 1 Sam. 3, 17; Jos. 21, 43 2c.). הַכֹּל ist eigentlich Apposition zu דבר, also strenggenommen zu übersetzen: „das Ende der Rede, des Ganzen", nicht: „das Ende der ganzen Rede". Damit wird in der That angedeutet, „daß in dem Ende der Rede das Ganze beschlossen, daß der Endgedanke auch der Grundgedanke (oder wenigstens Ein Hauptgrundgedanke) ist"; vgl. Hengstenb. und Vaih. Beachte noch, daß durch das communikative נִשְׁמַע „laßt uns hören" der Verfasser sich selbst dem absoluten Gebote des Gott Fürchtens und Ihm Gehorchens mit unterordnet. — **Fürchte Gott und halte seine Gebote.** Eigentl.: „Gott fürchte", das Objekt des Fürchtens nachdrücklich vorangestellt wie Kap. 5, 6. — **Denn dies** (soll) **jeder Mensch.** Zur Ellipse des Verbi vgl. Kap. 2, 12; Jerem. 23, 5; 26, 9. Die Richtigkeit unsrer Auffassung, die sich schon bei Luth. findet („denn das gehört allen Menschen zu") bestätigt V. 14, wo von einem göttlichen Gerichtetwerden aller Menschen um ihres Thuns willen die Rede ist. Vulg., Ewald, Herzf., Elster: „denn das ist der ganze Mensch", was s. v. sein soll wie: „darauf ruht sein ganzes Schicksal". Aber dieser Sinn wäre doch sehr wenig klar ausgedrückt; auch

heißt כָּל־הָאָדָם niemals „der ganze Mensch“, sondern immer nur „jeder Mensch, alle Menschen“. — V. 14. **Denn alles Thun wird Gott bringen in's Gericht über alles Verborgene.** Für diesen unmittelbaren Anschluß des עַל כָּל־נֶעְלָם an das vorherg. בְּמִשְׁפָּט spricht die Construction des Verbum שׁפט im Niph. mit עַל Jerem. 2, 35, sowie überhaupt der häufige Gebrauch von עַל im Sinn von „wegen, betreffs“. Allzu künstlich ist die Annahme Hitzigs, עַל stehe hier für das (im Deutschen unübersetzbare) לְ der Beziehung, sowie diejenige Vaihingers und Hahns: עַל sei = עִם: „samt allem Verborgenen“ 2c. Gemeint ist natürlich das jenseitige Gericht, wie auch schon Kap. 11, 9, nicht etwa nur das schon in der diesseitigen weltgeschichtlichen Entwicklung sich vollziehende. Dafür spricht sowohl der Zusatz „über alles Verborgene“, verglichen mit Röm. 2, 16; 1 Kor. 4, 5, wie das folgende: „es sei gut oder böse“, verglichen mit 2 Kor. 5, 10; Joh. 5, 29 2c. Doch mag immerhin das durch die Weltgeschichte geübte vorläufige Gericht mit in Betracht kommen, hier sowohl wie Kap. 11, 9 und Ps. 90, 8 (vgl. Joh. 3, 17 ff.; 9, 39; Eph. 5, 13 2c.). —

Dogmatisch-ethische Grundgedanken und homiletische Andeutungen.

Der Grundgedanke unseres Schlußabschnittes, wie er bereits oben (Exeget. Erläut., Nr. 1) entwickelt worden, lautet in allgemeinerer Fassung: Die Rede des wahrhaft Weisen bezeugt sich unfehlbar als solche durch ihre innere Kraft und Wahrheit; ihre gleich Stacheln und Nägeln tief in die Herzen eindringende, die stumpfen Gewissen schärfende und den ganzen Menschen mit Macht zur Furcht Gottes und zum Gehorsam gegen Seine heiligen Gebote aufrufende Wirkung legt in unmittelbarster Weise Zeugniß ab für ihren Einklang mit Gottes Wort, ja für ihren göttlichen Ursprung und Charakter. Es ist die Stimme der Ewigkeit in der Zeitlichkeit, der unvergänglichen, ewig lebendigen, von Sünde und Tod errettenden Wahrheit inmitten der Eitelkeit dieser Welt, die sich dann zu vernehmen gibt, wenn ein Prediger der wahren Weisheit seinen Hörern die beiden großen Grundwahrheiten der Offenbarung vorhält: das „Alles ist eitel“, und „Fürchte Gott und halte seine Gebote“, sie also zur richtigen Erkenntniß der Sünde gleicherweise wie des Wegs zum Heile, des Gesetzes wie des Evangeliums anleitet.

Hienach würde also für eine zusammenfassende homiletische Behandlung des Abschnittes sich das Thema ergeben: Von der inneren Kraft und Wahrheit des göttlichen Wortes, wie sie sich erweist in der Predigt des Gesetzes und des Evangeliums (der Buße und des Glaubens) als der unabänderlich verbundenen Grundbestandtheile der göttlichen Offenbarung. — Oder: Die Erkenntniß von der Eitelkeit alles Irdischen als Grundlage für die Erkenntniß und Ererbung der himmlischen Herrlichkeit. — Oder: Von der Heilsamkeit der Wunden, welche die Stacheln des göttlichen Wortes schlagen, u. s. f.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

V. 9. 10. Cramer: Es ist nicht genug, daß ein Lehrer für sich gelehrt sei; er ist auch schuldig, mit dem Pfunde, das Gott ihm verliehen hat, Anderen zu dienen und es nicht zu vergraben. — Starke: Erst derjenige ist recht geschickt, Andere den Weg zur Wahrheit zu lehren, der selbst ein Schüler der Wahrheit geworden, der in der Schule Jesu unterrichtet ist. — Geier (zu V. 10): Ein Jeglicher, wer da redet oder schreibt, soll mit allem Fleiße darauf sehen, daß er nichts andres vorbringe, als was recht, wahrhaft, lieblich und erbaulich ist, Phil. 4, 8; 1 Petr. 4, 11.

V. 11. 12. Brenz: Fundamentum fidei nisi ex verbo Dei jeceris, cuivis vento ludibrium eris, ac multiplex lectio et crebra concionum auditio plus errorum, inquietudinis ac perturbationis tibi adferet, quam fructus. — Luther: Hic adhortatur, ne doctrinis variis et peregrinis abducamur, quasi dicat: habetis egregium magistrum et doctorem, cavete novos doctores. Nam hujus magistri verba sunt stimuli vel hastae, i. e., sunt plantati, sind fest geheftet. Talia etiam sunt David et prophetarum verba. Aber der Humpeler Wort sind wie der Schaum auf dem Wasser! — Geier: In Predigten und anderen erbaulichen Reden müssen nicht Worte menschlicher Weisheit, Fabeln und unnützer Tand vorgetragen werden, sondern die Worte der heiligen Gottesmänner, die das Wort des lebendigen Gottes selbst sind; die göttliche Predigt ist Beweisung des Geistes und der Kraft, 1 Kor. 2, 4. — Hengstenberg: Die Eigenschaften der Heil. Schrift müssen auf die Predigt übergehen: diese ist nichts werth, wenn sie die Vergleichung mit Stacheln und Nägeln zu scheuen hat. Ebenso haben wir hier eine Regel für das Verhalten der Zuhörer gegen die Predigt: sie sollen es sich nicht verdrießen lassen, wenn ihr Stachel in sie eindringt.

V. 13. 14. Melanchthon: .... Proponit summam normam, quae debet esse rectrix omnium deliberationum et actionum: Intuere Deum et ipsius doctrinam, et ab hac norma non discedito, et scias discedentem sine ulla dubitatione ruiturum esse in tenebras, laqueos Diaboli et tristissimas poenas; referas omnia consilia et omnes actiones ad hunc finem, ut Deo praestes obedientiam et eum celebres. — Starke: Ein sicheres Kennzeichen der ächten Gottesfurcht ist es, daß man sich befleißige, Gottes Gebot durch die Gnade des Heil. Geistes zu halten. — Sibel: Cum Deus spiritum nobis dederit, praeclarum hoc depositum probe custodiamus, ut purum et integrum Deo datori et creatori reddere possimus: sicut solent homines fidi et probi rem apud se depositam et mutuo datam sedulo custodire (1 Tim. 6, 20).... A salute animae salus corporis et totius hominis pendet. Anima servata nihil perdidimus, ea omissa, omnia pereunt. — Zeyß: Die Betrachtung des jüngsten Gerichts ist eine heilsame und kräftige Arznei wider alle falsche Sicherheit (Sir. 7, 40), und eine liebliche Vertröstung auf die unaussprechliche Gnadenbelohnung im ewigen Leben. — Wolle: Weil Gott unendlich gerecht ist, so wird er weder das verborgene Böse ungestraft, noch das verborgene Gute unbelohnt lassen. Ihm sei auch dafür Ehre in Ewigkeit.

Amen.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.